



Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte

von

Johannes Leipoldt



Leipzig

Verlag von Eduard Pfeiffer

1927



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Angelos = Beihefte

Herausgegeben von Dr. Gottfried Polster

Heft 2



✓
ΑΓΓΕΛΟΣ

Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte
und Kulturkunde

Beihefte, herausgegeben von Dr. Gottfried Polster

Heft 2

Das Gotteserlebnis Jesu
im Lichte der vergleichenden
Religionsgeschichte

von

Professor D. Dr. Johannes Leipoldt, Leipzig

Mit drei Abbildungen

Die Titelvignette wurde von Lore Rizing geschnitten



1927

Verlag von Eduard Pfeiffer / Leipzig

Johannes Leipoldt

Johannes Leipoldt

/Gotteserlebnis Jesu/im Lichte der
Das Gotteserlebnis Jesu
im Lichte der vergleichenden
Religionsgeschichte
vergleichenden religionsgeschichte.



1927

Verlag von Eduard Pfeiffer / Leipzig

BT
15
24

Copyright by Eduard Pfeiffer Verlag, Leipzig 1927

Gedruckt bei C. A. Walter, Delitzsch (Provinz Sachsen)

Vorbemerkung.

Der im Folgenden abgedruckte Vortrag wurde in Chemnitz im April 1926 gehalten. Er führt Andeutungen weiter aus, die ich in meiner Schrift „War Jesus Jude?“ 1923 zu geben versuchte. Dabei habe ich aus der älteren Schrift nur ganz wenig, nur das Allernötigste wiederholt. Ich muß deshalb bitten, die Begründung mancher Behauptungen gegebenenfalls dort nachzulesen.

Ich handle von den verschiedenen Möglichkeiten, das Verhältnis zu Gott zu empfinden und zu schildern. Mir scheint, daß es sich hier um die Kernfrage der Frömmigkeit und eine Grundfrage der Forschung handelt: eine Frage, die ja auch gerade in unseren Tagen viele bewegt. Desto mehr muß beachtet werden, daß der Geschichtsschreiber hier vor eine eigentümliche Schwierigkeit versetzt wird. Der Gang der Religionsentwicklung, der sonst (oft mit besonderer Rücksicht auf die Außenseiten der Religion) festgestellt worden ist, läßt sich bei diesem innerlichsten Probleme nicht durchweg aufweisen: es dürfte zum Teile seine eigenen Gesetze haben. Eben deshalb kann ich nur in beschränktem Maße Neues bringen, kann auch nicht meinen, Abschließendes zu bieten. Ich will vor allem anregen und mache deshalb gelegentlich auf wichtige Stoffe aufmerksam, die noch der umfassenden Verarbeitung harren. Für jede Berichtigung (und Ergänzung) bin ich dankbar. Ich bitte nur, mir nicht Einzelstellen entgegenzuhalten, sei es aus dem jüdischen Schrifttum, oder aus dem Neuen Testamente. Meines Erachtens kommen wir in der Religionsvergleichung nur weiter, wenn wir die Religionen als Ganze vergleichen. Um ein Beispiel zu bringen: es liegt wenig daran, daß Juden wie Christen Gott den Vater nennen. Entscheidend ist, welche verhältnismäßige Häufigkeit diese Bezeichnung in den beiden Religionen erreicht, und in welchem Sinne sie verwandt wird.

Leipzig, 31. Oktober 1926.

Leipoldt.

Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	1
II. Das Gotteserlebnis im palästinischen Judentum	2
III. Das Gotteserlebnis in der Predigt Jesu	11
IV. Das persönliche Gotteserlebnis Jesu	21
V. Erklärungsversuche	28
VI. Ausblick	32

I.

Die Frage, die ich hier behandeln will, habe ich gesehen in des Wortes eigentlicher Bedeutung: an den religiösen Denkmälern der alten Welt.

Von der athenischen Akropolis stammt ein lehrreiches Weihebild. Eine riesengroße Athena schreitet auf einen kleinen Handwerker zu, der auf einem Stuhle vor seinem Arbeitstische sitzt. Das gewaltige Wesen der Göttin drückt sich in ihrer Körpergröße aus. Aber diese gewaltige Göttin reicht dem kleinen sitzenden Manne gnädig die Hand (Abb. 1)¹. Man durchsuche das ganze, weite Morgenland: nirgends wird man ein Bild finden, das einen gewöhnlichen Sterblichen und eine Gottheit in ähnlich traurem Vereine zeigt².

In eine etwas ältere Zeit³ gehören schwarzfigurige athenische Vasen, die eine athenische Dionysosprozession behandeln. In einem Schiffe, das auf Rädern geht, ist der Gott zu sehen (vielleicht ein Schauspieler in der Maske des Gottes); neben dem sitzenden Gotte stehen zwei Satyrn, die die Doppelflöte spielen. Die Musik muß fröhlich sein; ein flottes Tempo schlagen die beiden Satyrn ein, die den Schiffswagen ziehen, und Girlanden schweben über der Szene. Auch hier fehlt das Empfinden für die Größe Gottes nicht. Wie feierlich schreiten etwa die Jungfrau, die den Korb auf dem Haupte trägt, oder der Opferstier. Aber es überwiegt der Eindruck fröhlicher Gottesnähe (Abb. 2)⁴.

Zu diesem griechischen Prozessionsbilde gibt es morgenländische Seitenstücke. Doch wie anders sehen sie aus! Wir vergleichen ein ägyptisches Prozessionsbild. Das Gotteschiff (die Barke des Amon von Theben) wird von einer Menge kahlköpfiger Priester getragen. Schon daß es getragen wird, daß der Tragenden so viele sind und daß ihr Gewand altertümlich ist, gibt dem Ganzen Feierlichkeit. Dazu ist das Tempo langsam. Zwei priesterliche Wedelträger schreiten würdevoll nebenher. Hoheitszeichen (zwei weitere, kleinere Wedelträger) und Bilder von Knieenden umgeben den heiligen Schrein. Und das Gottesbild in diesem Schreine ist streng verhüllt (Abb. 3). Hier ist der Gott wohl körperlich den Menschen nahe. Aber man empfindet nur sein überirdisches Wesen, das ihn von den Menschen trennt.

Nun darf man nicht übertreiben und sagen: im Morgenlande empfinde man nur die Größe Gottes, in Griechenland nur die hilfreiche Gottesnähe. In Ägypten ist, um von anderem zu schweigen, die Religion Amenophis' IV., des Königs von Amarna, innerweltlich

1 Andreas Rumpf teilt mir freundlichst mit, daß das Flachbild etwa aus den Jahren 480—460 vor Christus stammt.

2 Zu vergleichen wäre aber vor allem ein bekanntes Terracottaflachbild der römischen Kaiserzeit; es stellt dar, wie Athena den Schiffbau lehrt (Hermann von Rohden und Hermann Winnefeld, *Architektonische römische Tonreliefs der Kaiserzeit* = *R. Kekule von Stradonitz, Die antiken Terrakotten IV* 1911 S. 12 ff. und Taf. XXXII.) Ferner die oft behandelte Szene mit der Einkehr des Dionysos (vgl. z. B. ebenda S. 35 f. und Taf. XXX; dazu etwa Phot. Anderson 23235 [Neapel, Museo Nazionale]) usw.

3 Nach Rumpf in den Anfang des fünften vorchristlichen Jahrhunderts.

4 Vgl. August Frickehaus im *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* XXVII 1912 S. 61 ff.; Margarete Bieber, *Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum* 1920 S. 87 ff.

gestimmt: sie ist von dem starken Gefühle beseelt, daß Gott alles in allem schafft. Bei den Griechen dürfte etwa Pheidias' Kultbild im Parthenon eine gewaltige Darstellung der Hoheit einer Göttin gewesen sein: wir werden das besser beurteilen, wenn einmal die Geschichte des griechischen Götterbilds (und insbesondere des Kultbilds) geschrieben sein wird¹.

Aber im allgemeinen ist der Satz richtig: im Morgenlande betont man mehr Gottes überirdisches Wesen, in Griechenland seine gnädige Gegenwart².

Welche Stellung nimmt Jesus in dieser Frage ein?

II.

Jesus tritt unter den palästiniſchen Juden auf als einer der Ihren. Wollen wir das richtige Augenmaß gewinnen, so gilt es, uns zunächst über das Gotteserlebnis dieser Juden zu unterrichten³.

Rabban Joſchanan ben Zakkai, der bekannte Zeitgenosſe der Apoſtel, äußert ſich einmal über die Größe Gottes, und zwar auf Grund einer Himmelsſtimme; ſeine Äußerung gilt ihm alſo als ſicher und wichtig. Er rechnet, daß man fünfhundert Jahre braucht, um von der Erde zum Himmel emporzuſteigen. Jeder Himmel iſt weiter fünfhundert Jahre dick; auch der Abſtand zwiſchen den einzelnen Himmeln beträgt je fünfhundert Jahre. Über den Himmeln finden ſich dann die Tiere, die den Thron Gottes tragen⁴. Ihr Fuß iſt ſo groß wie alle Himmel zuſammen uſw. Ähnlich wird dann das Maß des göttlichen Thrones ſelbſt angegeben⁵. Eine ſcheinbar nüchterne Rechnung. Aber hinter ihr ſteht ein ſicheres Gefühl für die unendliche Größe Gottes. Und wer verſucht, ſich die Angaben des Rabbinen anſchaulich zu machen, muß zugeben: dies Gefühl drückt ſich hier in ganz einzigartiger, kaum überbietbarer Weiſe aus.

In anderer Weiſe wird ein ähnliches Gefühl im Teſtamente Levis vermittelt: „Wenn der Herr auf uns blickt, ſo werden wir alle erſchüttert. Und die Himmel und die Erde und die Abgründe werden von dem Angeſichte ſeiner Majestät her erſchüttert“⁶.

Dieſe Ausſagen ſind nicht etwa beſonders herausgeſucht, ſondern für das Ganze bezeichnend: das Judentum betont, oft in einſeitigſter Weiſe, die überwältigende Größe, ja die Furchtbarkeit Gottes.

1 Man hat die Aufgabe erkannt und bereits an ihrer Löſung gearbeitet, die Chriſtliche Kunſt als Quelle für die Geſchichte der Chriſtlichen Frömmigkeit zu verwerten (Hans Achelis, Der Entwicklungsgang der altchriſtlichen Kunſt 1919; Hans Preuß, Die deutſche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunſt [1926]). Dieſelbe Arbeit muß für die Religionsgeſchichte geleistet werden (eine Vorarbeit: Hans Haas, Bilderatlas zur Religionsgeſchichte 1924 ff.). Ich hoffe, das Material für die Religionen in der Umwelt des Urchriſtentums in abſehbarer Zeit vorlegen und werten zu können, weſentlich umfaſſender, als in den von mir herausgegebenen Lieferungen 9–11 von Haas' Bilderatlas. Vgl. auch meine Andeutungen: Vom Jeſusbilde der Gegenwart, 2. Aufl. 1925 S. 310 f.

2 Vgl. meine Belege: War Jeſus Jude? 1923 S. 25 ff.

3 Im Folgenden überwiegt der rabbinische Stoff: ſchon aus der Sprache der Evangelien ergibt ſich, daß das Rabbinentum die Welt darſtellt, in der Jeſus hauptſächlich lebt (und mit der er ſich deshalb vorzugsweiſe auseinandersetzt). Der übrige jüdiſch-paläſtiniſche Stoff (und erſt recht der helleniſtiſch-jüdiſche) hat alſo zurückzutreten. Über dieſen Grundſatz (dem ich übrigens ſchon in meinen bisherigen Veröffentlichungen zur Predigt Jeſu folge) ſollte heute nicht mehr geſtritten werden.

4 Ez. 1.

5 B. Chagiga 13a (tannaitiſch); teilweiſe auch b. Beſachim 94 ab; vgl. Adolf Schlatter, Joſchanan Ben Zakkai, in den Beiträgen zur Förderung Chriſtlicher Theologie III 4, 1899 S. 55 Anm. 1.

6 III 9.

Woher diese Eigenart des Judentums abzuleiten ist, scheint mir nicht völlig geklärt. Das alttestamentliche Israel beugt sich gewiß vor Gottes Überweltlichkeit. Aber es erzählt ebenso gern von Gottes nahem Verkehre mit den Menschen. So handelt es sich im Judentum kaum um eine Entwicklung aus eigener innerer Notwendigkeit; also auch kaum um eine Eigentümlichkeit der jüdischen (oder etwa semitischen) Rasse. Ein solcher Erklärungsversuch müßte schon deshalb bedenklich stimmen, weil sich zuweilen auch bei Völkern ganz anderer Herkunft eine einseitige Betonung der Menschenferne Gottes findet. Zum Beispiel bei den Römern: sie bedienen sich nur, teilweise, anderer Ausdrucksformen¹.

So suche ich das Eigentümliche des Judentums lieber aus der geschichtlichen Entwicklung zu erklären. Hier scheinen zwei Erwägungen wichtig.

Das Erste: das Judentum entstand und entwickelte sich zunächst unter dem beherrschenden Einflusse der großen morgenländischen Weltreiche. Besonders dem Perserreiche ist hier Bedeutung beizulegen. Jede Religion bedarf der Bilder, um ihre Vorstellungen und Gefühle anschaulich zu machen: unter dem Einflusse der Weltreiche drängte sich für Gott und die göttlichen Dinge das Bild vom Königshofe auf. Bei dem irdischen Könige aber spielte die Ummahbarkeit, der Abstand von den gewöhnlichen Sterblichen, eine entscheidende Rolle. Es läßt sich beweisen, daß diese Erwägung eine wichtige Tatsache aufzeigt. Im Judentum ist es besonders beliebt, Gott den König zu nennen². Und es besteht eine unverkennbare Verwandtschaft zwischen dem Zeremoniell des Hofes und dem der Frömmigkeit. Gott und der König sind von einem zahlreichen Hofstaat umgeben. Der Fromme, besonders wenn er vor Gott tritt, vermeidet und umschreibt gelegentlich das Wort „ich“³, vor allem aber den Namen Gottes: ebenso verfährt der treue, seiner Pflicht bewußte Untertan in Sachen des Königs. Auch die äußere Haltung des Betenden gleicht in mehr als einer Beziehung der Haltung dessen, der am Hofe empfangen wird.

Nicht so sicher scheint mir ein Zweites. Die äußeren Schicksale des Judentums, vor allem des palästinenischen, waren besonders hart. Diese Juden hatten es schwer, Gottes Nähe (oder gar seine helfende Nähe) zu empfinden: eher prägte sich ihnen Gottes strafende Gewalt ein. Es ist großartig, wie sie dennoch treu zu ihrem Glauben hielten (fremden Einflüssen widerstanden sie nicht durchaus, aber kräftiger, als die anderen Völker der damaligen Zeit). Aber sollte sich nicht auch aus der äußeren Geschichte des Judentums erklären, wenn es das Überirdische und in gewisser Weise das Harte der Gottesvorstellung betont? Es liegt nahe, diese Frage zu bejahen. Hier kann der Grund dafür liegen, daß das Gotteserlebnis des Juden stärker auf die Weltferne Gottes eingestellt ist, als etwa das des Ägypters. Doch betone ich diese zweite Erwägung nicht. Wie die Geschichte zeigt, kann in einer unterdrückten, mißhandelten Gemeinschaft wohl ebenso gut glühende Mystik auskommen.

Wie man auch über den letzten Grund der jüdischen Gottesvorstellung denke: an der Tatsache läßt sich nicht rütteln, daß hier das Erlebnis der Gottesgröße und Gottesferne einheitlich zur Geltung gelangt. Ich begrenze den Sachverhalt noch etwas genauer.

Es war von Zeremoniell die Rede. Ich verstehe darunter Handlungen, die man vollzieht, weil sie geboten, oder weil sie wenigstens herkömmlich sind: besonderen inneren

1 Vgl. die Grundzüge der altrömischen Religion, wie sie jüngst Ludwig Deubner herausstellte (Die Antike II 1926 S. 61 ff.).

2 Vgl. etwa Adolf Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIV 1, 1910) S. 8 ff.

3 J. B. Berachoth V 5.

Wert haben sie nicht, außer etwa dem, daß sie jemanden ehren sollen. Zeremoniell in diesem Sinne ist bei den Juden reichlich vorhanden.

Rabbi Akiba, ein Zeitgenosse des Kaisers Hadrian († 138), wird von Tyrannus Rufus gefragt, was den Sabbat auszeichne. Er erwidert: der Wille des Herrn¹.

Hier ist wohl der Hauptgrund gegeben, der die Juden hindert, zu allgemein anerkannten Sakramentsvorstellungen im eigentlichen Sinne des Wortes zu kommen.

Das gilt selbst von der Beschneidung. Sie wird in der Regel getübt, weil sie geboten ist. Nur selten knüpft sich der Gedanke an, Abraham sitze am Höllenfore und lasse keinen Beschneittenen ein².

Ähnliches läßt sich von der Proselytentaufe zeigen. Hier ist der Tatbestand umso lehrreicher, als es in der Umgebung des alten Judentums allerlei Taufen gibt, die sakramentale Bedeutung haben. Aber die Proselytentaufe dient vorzugsweise der Erfüllung levitischer Reinheitsgebote. Nur ausnahmsweise hören wir einmal Urteile, die sich dem Sakramentsbegriffe nähern: der Proselyt (also der Getaufte) sei ein anderer Körper³, oder er gleiche einem neugeborenen Kinde⁴. Und wenn man näher zusieht, bleiben auch diese Wendungen vom Sakramentalen im Grunde unberührt, so sehr sie zunächst an eine geheimnisvolle Wiedergeburt denken lassen.

So pflegt der echte Jude vielfach die Vorschriften von Gesetz und Überlieferung einfach nur deshalb auszuführen, weil sie geboten sind. Ich nenne beispielsweise die Mezuzä, die Türpfostenheiligung. Im Volke scheinen Anschauungen vorzukommen, die in der Mezuzä einen Zauber erblicken, der das Haus schützt. Ja, man legt ihr sogar die magische Kraft bei, Heiden zu bekehren⁵. Aber das sind wieder Ausnahmen. Die geläufige Frömmigkeit betont nur, daß die Mezuzä Gottes Willen darstellt. Ähnlich steht es mit den Gebetsriemen: sie werden ebenfalls nur selten einmal Amulette genannt⁶.

Verwandtes läßt sich sogar auf dem Gebiete der Sittlichkeit beobachten. Gewiß macht sich der Drang zum Tun des Guten im Judentume stärker geltend, als in anderen Religionen. Welcher Ernst zeigt sich darin, daß das Unglück des Volkes als Strafe für seine Sünde gewertet wird! Und wie stark ist der soziale Zug im Judentume! Aber man muß das Ganze in Betracht ziehen, um ein richtiges Urteil zu gewinnen. Die große Masse der frommen jüdischen Übungen hat keine unmittelbare sittliche Bedeutung. Man versucht auch nicht, eine solche zu ergründen. Die Gebote, die von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit am genauesten behandelt werden, sind die, die dem Sabbat und der levitischen Reinheit gelten. Und in beiden Fällen ist es weniger das Gebot als solches, dem das Nachdenken gilt, als die Einzelausführung: sie wird breit bis in alle nur ausdenkbaren Sonderfälle hinein dargelegt. Dagegen treten die zehn Gebote in den Hintergrund: sie werden vergleichsweise selten behandelt⁷.

1 B. Sanhedrin 65b; Wilhelm Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 2. Aufl. 1903, S. 289. Treffende Bemerkungen in dieser Richtung finde ich eben bei Rud. Bultmann, Jesus (Die Auferstehlichen 1 [1926]) Seite 63 ff.

2 Hierüber jeßt am besten: Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I 1922 S. 119.

3 B. Jebamoth 23a.

4 B. Jebamoth 48b. 62a (beides tannaitisch).

5 B. Aboda zara 11a, eine Erzählung von dem Proselyten Onkelos.

6 Mt. 23.

7 Vgl. etwa b. Berachoth 5a.

scheinen vor allem im Proselytenunterricht kaum eine Rolle zu spielen¹. So hat auch hier das Gebot Gottes, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, entscheidende Bedeutung.

Hier sei daran erinnert, daß es ja auch nicht leicht ist, die oft und grundsätzlich betonte Vorzugsstellung Israels mit sittlichen Erwägungen zu unterbauen. Man muß dann schon etwa zu dem bedenklichen Auswege eines Rabbi Jochanan greifen: Gott habe das Gesetz (des Moses) allen Völkern angeboten; aber nur die Israeliten hätten es angenommen². Im allgemeinen ist wohl auch die Erwählung Israels eine Tat Gottes, die man freudig hinnimmt, aber ohne nach dem Anlasse zu fragen.

So überwiegt im Judentume, was ich Zeremoniell nannte. In der Gottesvorstellung selbst macht das seinen Einfluß darin geltend, daß der Jude nur in zurückhaltender Weise Gott seinen Vater nennt. Im Testamente Levis finden wir einen bezeichnenden Beleg³. „In jedem Jubiläum wird ein Priestertum sein. Im ersten Jubiläum wird der, der zuerst zum Priestertum gesalbt wird, groß sein, und er wird mit Gott reden, wie mit einem Vater“. Hier ist es also das Vorrecht einer herausgehobenen Persönlichkeit zu einer besonderen Zeit, in Gott den Vater zu erblicken⁴. Nun darf man aus dieser Stelle nicht zu viel schließen. Es kommt gar nicht so selten vor, daß der fromme Jude Gott den Vater nennt. Aber man kann dabei bestimmte Schranken beobachten. Im Sirachbuche finden sich die Gebetsanreden: „O Herr, mein Vater und Gebieter meines Lebens“; „O Herr, mein Vater und Gott meines Lebens“! In demselben Buche lesen wir: „Ich rief zu meinem Vater, dem Erhabenen: O Herr, mein Held und Retter“⁵. Man kann nicht sagen, daß der Gefühlsinhalt des Wortes „Vater“ in diesen Zusammenhängen ausgeschöpft würde, ja überhaupt zur Geltung käme: dazu sind die daneben stehenden Begriffe „Herr“, „Gebieter“, „Erhabener“ zu stark betont. Anscheinend soll mehr an die Verpflichtung erinnert werden, die ein Vater gegenüber seinem Kinde (oder der Schöpfer angesichts seiner Schöpfung) besitzt, als an das hinter der Verpflichtung stehende Gefühl. Wir bemerken denn auch in den rabbinischen Bildreden, die von Gott dem Vater reden, einen harten Zug: auch hier werden vor allem die pflichtmäßigen Bindungen betont, die zwischen Vater und Sohn bestehen; die Gefühle kommen selten zu ihrem natürlichen Rechte⁶. So trifft denn auch der Begriff der Gnade Gottes im Judentume zurück. Und es überwiegen bei den Rabbinen die Aussagen, die Gott den König nennen. Beispiels halber wird in einem bezeichnenden Zusammenhange ausgeführt: es sei beim Hersagen des „Höre Israel“ die Hauptsache, Gott als König oben und unten (im Himmel und auf Erden) und in allen vier Winden zu preisen⁷.

1 B. Jebamoth 47a (tannaitisch).

2 B. Aboda zara 2b.

3 XVII 2.

4 Vgl. etwa einen Satz Chonis, des Kreisziehers, der verschiedene Arten von Gotteskindschaft unterscheidet, von denen eine besonders innig ist: „Herr der Welt, deine Kinder wandten sich an mich; denn ich bin vor dir wie ein Haussohn“ (Taanith III 8; b. Taanith 23a, tannaitisch; Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911 S. 14; der ganze Zusammenhang ist wichtig, besonders der Schluß von Taanith III 8).

5 23₁ und 4; 51₁₀.

6 Belege in meiner Schrift: War Jesus Jude? 1923 S. 30 f. Wir bedürfen einer umfassenden Untersuchung der Frage.

7 B. Berachoth 13b. Vgl. zum Ganzen die lehrreichen Untersuchungen von Wilhelm Bouisset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1906 S. 431 ff.; 3. Aufl. (Die Religion des Jud. im späthellenistischen Zeitalter) 1926 S. 375 ff.

Es ist freilich für den Frommen nicht leicht, sich Gott immer nur in königlicher Erhabenheit zu denken: ein so menschenferner Gott befriedigt nicht alle Sehnsucht des Gläubigen. So kommen bei den Juden auch Aussagen vor, die Gott fast als Menschen unter Menschen hinstellen. Man behauptet, Gott frage Gebetsriemen. Man weiß sogar, welche Sprüche auf diesen Gebetsriemen verzeichnet sind¹. Oder man läßt Gott, wie irgend einen Rabbinen, sich mit dem Geseze des Moses, ja mit der Überlieferung der Schriftgelehrten befassen². So fehlt es auch nicht ganz an Versuchen, Gott wie einen Menschen zu behandeln, ihm etwa Vorwürfe zu machen, wenn er ein bestimmtes Gebet nicht erhört³.

Doch darf man diesen Tatbestand nicht betonen. Es handelt sich um verhältnismäßig wenige, zumeist junge Überlieferungen. Und wenn ich recht sehe, bedeutet die Vermenschlichung Gottes in einem Teile der Fälle nur ein Übersteigern der Stimmung, die mit dem Worte Zeremoniell zusammengefaßt wurde. Wenn das Zeremoniell alles ist, wird Gott selbst vom Zeremoniell abhängig: also abhängig vor allem von dem Geseze. Man gibt dem Geseze ja so wie so eine gewisse Ewigkeit: es stammt nicht erst von Moses, sondern ist bereits der Bauplan, nach dem Gott die Welt geschaffen hat⁴. So ist es nur verständlich, daß Gott selbst im Geseze lernt und seinen Bestimmungen folgt.

Angeichts des vielfachen Zeremoniells in der palästiniisch-jüdischen Frömmigkeit findet man hier fast nie den Weg zur Mystik. Ich nenne Mystik eine gefühlsmäßige Frömmigkeit, die die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen auf einem Wege erstrebt, der das menschliche Eigenbewußtsein entweder beseitigt oder schwächt⁵. Mystik in diesem Sinne setzt wohl voraus, daß Gott über alle Maßen erhaben und reich ist: sonst wäre die Gemeinschaft mit ihm nicht erstrebenswert. Aber die Schranken zwischen Gott und Mensch dürfen für den Mystiker nicht unübersteigbar sein⁶. Im palästiniischen Judentume sind diese Schranken in der Regel außerordentlich hoch. So gibt es hier wohl einzelne Erscheinungen, in denen man Vorstufen der Mystik erblicken oder vermuten könnte. Aber bei näherem Zusehen bemerkt man überall, daß diese Vorstufen nicht wirklich zur Mystik führen. Vergewärtigen wir uns die betreffenden Stoffe!

Schon im Alten Testamente ist gelegentlich davon die Rede, daß der Fromme Gott schaut⁷. Die Wendung wird oft mystisch gedeutet, auf die ekstatische Gotteschau. Aber so ist sie im Alten Testamente nicht gemeint. Sie will zunächst (wie entsprechende Wendungen in anderen morgenländischen Religionen) nur sagen: der Fromme besucht Gott in seinem Tempel⁸. Die Grundlage der Redensart ist wiederum das Hofzeremoniell. Es ist eine Ehre, wenn man den König sehen darf. Das Buch Ester erwähnt „die sieben Fürsten der Perser und Meder, die

1 B. Berachoth 6a.

2 Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. 1897 S. 158 f.

3 Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen 1905 S. 72.

4 Midrasch Rabba zu 1. Mo. 1.

5 Jede Bestimmung des Begriffes Mystik enthält etwas Willkürliches: leider haben schon die alten Griechen das Wort *μυστικός* in verschiedenstem Sinne gebraucht. Wertvolle Zusammenstellungen hierzu verdanken wir Hans Leisegang (Besprechung von E. Clemen, Die Mystik usw., in der Philologischen Wochenschrift XLIV 1924 Nr. 5—8 Sp. 137 ff.)

6 Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, 9. Aufl. 1922 S. 115.

7 Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Archiv für Religionswissenschaft XVIII 1915 S. 173 ff. Das Obige folgt diesem wertvollen Aufsätze.

8 Ps. 63.

das Angesicht des Königs sahen, die den Vorsitz im Königreiche hatten¹.“ Natürlich wird im Alten Testamente die Wendung vom Gottschauen gelegentlich mehr oder minder deutlich vom Besuche des Tempels losgelöst: sie wird vergeistigt². Man redet etwa von dem Schauen Gottes im Gesichte³ oder in der Endzeit⁴. Aber der Ursprung der Redensart scheint nicht vergessen: nie wird der Abstand zwischen Gott und Mensch übersehen oder gar beseitigt; nur eine gewisse äußere Gottesnähe soll ausgedrückt werden. Derselbe Tatbestand begegnet uns bei den Rabbinen: nur reden sie nicht vom Schauen Gottes, sondern davon, daß man das Angesicht der Schechina sieht oder begrüßt; und statt des Tempels wird von den Schriftgelehrten natürlich gern die Synagoge erwähnt⁵. Von Mystik sind wir in diesem ganzen Bereiche weit entfernt.

Ich nannte eben die Schechina: den eigentümlichen rabbinischen Begriff, von dem man nicht recht weiß, ob er eine Umschreibung für Gott und seine Gnadengegenwart, oder der Name eines höchsten Mittelwesens ist⁶. Wie dem auch sein mag: eine Reihe von Überlieferungen über die Schechina kann den Eindruck hervorrufen, als solle eine mystische Beziehung zwischen Gott und den Juden behauptet werden. Die Schechina wohnte bereits in der Stiftshütte⁷, dann im Tempel, bis er zerstört ward (damals wartete die Schechina drei- und einhalb Jahre vergebens auf eine bußfertige Gesinnung bei den Israeliten⁸, zog aber doch mit ihnen in die Gefangenschaft⁹). Für das Judentum ist wichtig, daß die Schechina in der Synagoge weilt, ihre Gegenwart also am Sabbat besonders empfunden wird (ein gut Teil jüdischer Sabbatfrömmigkeit könnte hier seine Erklärung finden). Genauer ist zu sagen: die Schechina ist überall, wo zehn Fromme beten, oder wo drei (auf Grund von Moses' Gesetz) als Richter wirken, oder wo zwei über der Heiligen Schrift sitzen, oder wo auch nur einer sich mit dem Gesetzbuche befaßt (nur ein feiner Unterschied wird gemacht: es müssen schon zwei sein, ehe die Worte der Gesetzeserfüllung im Himmel protokolliert werden¹⁰). Es gibt sogar noch allgemeinere Wendungen. Die Schechina ist überall mit den Gerechten¹¹. Sie begleitete z. B. den Joseph in Ägypten, wie ein Schutzengel¹². Wenn Mann und Frau würdig sind, ist die Schechina zwischen ihnen¹³. Auch den Kranken ist die Schechina nahe; man soll sich deshalb, wenn man einen Kranken besucht, weder auf ein Bett, noch auf einen Stuhl setzen und darauf bedacht sein, daß man sich verhüllt¹⁴. Und allgemein sagt man gern, wenn jemand zum

1 1¹⁴.

2 3. B. Ps. 17¹⁵.

3 3. B. Jes. 6¹.

4 3. B. Jes. 60².

5 Strack-Billerbeck I 1922 S. 206 ff.

6 Ferdinand Weber, 2. Aufl. S. 185 ff.; Strack-Billerbeck II 1924 S. 314 f.

7 Midrasch Rabba zum Hoh. Liede 3¹¹ usw.

8 Midrasch Rabba zu den Klageliedern, Einleitung.

9 Midrasch Rabba zu 2. Mo. 15¹.

10 B. Berachoth 6a; vgl. 64a. Mechilta zu 2. Mo. 18¹²: Wer das Angesicht der Rabbinenschüler begrüßt, ist wie einer, der das Angesicht der Schechina begrüßt. Die Inschriften der Synagoge von Naro (Hammam-Lif) in Tripolis reden Gott an: sancta(m) sinagoga(m) Naron(itanam) pro salutem suam ancilla tua Iuliana p(uella?) de suo proprium teselavit usw. (s. zuletzt: Samuel Krauß, Synagogale Altertümer 1922 S. 266).

11 Midrasch Rabba zu 1. Mo. 39⁵ (Rabbi Simeon ben Joſchaj).

12 Ebenda zu 39¹ und ².

13 B. Sota 17a nach Rabbi Akiba.

14 B. Schabbath 12b (teilweise tannaitisch).

Profelyten gemacht wird: man bringe ihn unter die Flügel der Schechina¹. Unter den Überlieferungen, die hierher gehören, klingen manche durchaus mystisch. 3. B. hören wir einmal: wer bei Tische mit einem Rabbinenschüler zusammensitze, der genieße vom Glanze der Schechina². Dennoch scheint mir auch hier eine mystische Deutung abwegig. Es fällt schon auf, daß so große Scharen von Gläubigen unter dem Banne der Schechina stehen: wirklich mystische Erlebnisse derartiger Menschenmassen sind kaum glaublich. Wichtiger ist das Zeremoniell, das die Schechina umgibt; es ist wahrer Mystik wesensfremd. Dies Zeremoniell trat schon in den beigebrachten Belegen teilweise hervor; besonders in der Überlieferung von der Schechina am Krankenbette. Aber es gibt mehr Beispiele. Die Schechina war nach der Erschaffung des Menschen zunächst auf Erden. Nach dem Sündenfalle wich sie in den ersten Himmel; nach Kains Brudermord in den zweiten usw., bis sie im siebenten anlangte. Ebenso kehrte die Schechina von der Zeit Abrahams bis zu der des Moses schrittweise auf die Erde zurück³. Rabban Jochanan ben Zakkai reitet einmal auf einem Esel, den Rabbi Eleazar ben Arach treibt. Eleazar will etwas über die Geheimnisse des Alten Testaments vortragen. Da steigt Jochanan ab, verhüllt sich und nimmt auf einem Stein Platz: in Gegenwart der Schechina darf man nicht reiten⁴. Das ist alles nicht mystisch. Den eigentlichen Sinn der Schechinavorstellung verrät uns wohl am besten ein Wort Rabban Gamaliels II. Ein Kaiser hörte, die Schechina sei überall, wo zehn beten⁵, und fragt nun: wie viele Schechinas gibt es? Der Rabbi weist darauf hin, daß die Sonne über die ganze Erde scheint: so darf man diese Fertigkeit erst recht der Schechina zutrauen⁶. Darnach sind die oft so anschaulichen Aussagen der Rabbinen über die Schechina nur ein Hinweis auf Gottes Allgegenwart⁷.

Ein weiterer Versuch, im Judentume mystische Regungen nachzuweisen, könnte davon ausgehen, daß die fromme Sprache nicht selten das Bild von der Brautzeit und der Ehe benützt: das Bild dient dazu, das Verhältnis zwischen Gott (als dem Bräutigam oder Gatten) und dem Volke (als der Braut oder Ehefrau) darzulegen. Schon das Alte Testament kennt den Sprachgebrauch⁸. In der jüdischen Zeit lebt er fort. Er muß fortleben: sonst könnte man nicht rechtfertigen, daß das Hohe Lied (und der 45. Psalm) zur Heiligen Schrift gehören. Nun ist freilich bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert in jüdischen Kreisen bestritten, daß das Hohe Lied ein geistliches Lied sei. Rabbi Akiba wendet sich gegen Lente, die das Hohe Lied bei Gelagen singen, wie ein weltliches Lied. Und noch Rabbi Meir urteilt, man streite über das Hohe Lied⁹. Aber die Gegner eines kanonischen Hohen Liedes waren nicht zahlreich oder nicht einflußreich (im Urchristentum haben wir daher die gleichen oder ähnliche Bilder¹⁰, und man kann hier kurz „eheblicherisch“ sagen, wenn man „sündig“ meint¹¹). Nur muß wieder in Abrede gestellt werden, daß die erwähnten Bilder mystisch gemeint seien. In anderen

1 Strack-Billerbeck II S. 314 f.

2 B. Berachoth 64a.

3 Midrasch Rabba zu 1. Mo. 3a.

4 B. Chagiga 14b (sannaitisch; am ehesten könnte das eben dort gebrauchte Bild von der Hochzeit eine letzte Erinnerung an Mystisches sein).

5 S. Toben S. 7 nach b. Berachoth 6a.

6 B. Sanhedrin 39a.

7 Vgl. auch b. Baba bathra 25a.

8 Hauptstellen: Hos. 1–3; Ez. 16 und 23.

9 Tos. Sanhedrin XII 10; Tadjim III 5; Midrasch Rabba zum Hohen Lied 1; b. Megilla 7a.

10 Synoptische Belege: Mt. 9¹⁰ u. Par.; Mt. 22² 25¹ ff.

11 3. B. Mt. 12³⁰ 16⁴.

Religionen kommt wohl der mystische Sinn so häufig vor, daß man geradezu von „Brautmystik“ sprechen darf. Aber die mystische Auffassung ist schon dem Alten Testamente fremd (Jahwes Frau ist zunächst nicht das Volk, sondern das Land Israel¹). Für das Judentum ist dieselbe Fremdheit festzustellen. Reichen Stoff bietet vor allem der Midrasch Rabba zum Hohen Liede. Im Hohen Liede lesen wir gleich im Anfange: „Er küsse mich mit Küssen seines Mundes“². Nach dem Midrasch wird das Küssen entweder von einem Engel, oder von den Sprüchen des Alten Testaments vorgenommen. Und es erscheint als eine reine Rechts-handlung, die die Bundes-schließung besiegeln soll.

So gibt es wohl nur eine Stelle im Judentume, wo sich vielleicht eine Spur von Mystik findet: aber hier wird diese Mystik (falls von solcher die Rede ist) jedenfalls von der Mehrheit der Schriftgelehrten abgelehnt. Die Mischna Chagiga erklärt: „Wer über vier Dinge, was sich oben, unten, vorn und hinten befindet, Betrachtungen anstellt, für den wäre besser, er wäre nie auf die Welt gekommen. Wer die Ehre seines Schöpfers nicht schont, für den wäre besser, er wäre nie auf die Welt gekommen“³. Mit einer Begründung, die dem Begriffe des Zeremoniells nahekommt, wird also der Versuch abgewiesen, über die geheimnisvollen Tiefen der Gottheit etwas erfahren zu wollen. Das muß nicht eine Ablehnung der Mystik sein: das harte Urteil kann ebenso gut einer kühnen Philosophie gelten. Aber die Gemara bringt zur Erläuterung eine eigenartige Geschichte, die vielleicht ein genaueres Urteil erlaubt⁴. „Vier traten in das Paradies ein: Ben Azzaj, Ben Zoma, Acher und Rabbi Akiba. Rabbi Akiba sprach zu ihnen: Wenn ihr an die glänzenden Marmorsteine herankommt, so ruft nicht: Wasser, Wasser . . . Ben Azzaj schaute und starb. Von ihm sagt die Schrift: Kostbar ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Frommen⁵. Ben Zoma schaute und kam zu Schaden⁶. Von ihm sagt die Schrift: Hast du Honig gefunden, so iß, was dir genügt, daß du seiner nicht satt werdest und ihn dann ausspeiest⁷. . . Acher hieb junge Triebe nieder. Von ihm sagt die Schrift: Gestatte deinem Munde nicht, deinen Leib in Schuld zu bringen⁸. Was bedeutet dies? Er sah, daß man dem Metatron⁹ die Erlaubnis erteilte, sich niederzusetzen und die Verdienste Israels anzuschreiben. Da sprach er: Es ist ja überliefert, daß es droben weder Sitzen, noch Streifen, noch Trennung, noch Verbindung gebe; vielleicht gibt es, behüte und bewahre, zwei Gottheiten? Darauf holte man den Metatron und versetzte ihm sechzig Feuerprügel, indem man zu ihm sprach: Weshalb bist du nicht aufgestanden, als du ihn bemerktest? Als-dann erteilte man ihm die Erlaubnis, die Verdienste Achers auszumerzen . . . Was war mit Acher los? Griechische Lieder schwanden nicht aus seinem Munde. Man erzählt von Acher, daß, als er sich im Lehrhause aufstellte, Bücher der Minim¹⁰ zahlreich aus

1 Hof. 2⁵ und 10 usw. Vielleicht ist auch Hi. 31²⁶ f. wichtig: Hiob rühmt sich, Gott niemals durch Zuwerfen einer Rußhand geehrt zu haben.

2 1².

3 II 1. Ich benutze (wie im Folgenden) die Übertragung von Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud III 1899 S. 815. 832 ff.

4 B. Chagiga 14b bis 16a und Parallelen (tannaitisch).

5 Ps. 116¹⁵.

6 Das heißt im Zusammenhange: er ward unverständig, sodaß er die Fähigkeit zur rechten Schriftauslegung verlor.

7 Spr. 25¹⁶.

8 Pred. 5⁵.

9 Ein Zwischenwesen: Weber S. 178ff.

10 Die Frage der Minim scheint mir noch nicht geklärt. Es sind Irrlehrer, bei denen griechischer Einfluß öfters nachweisbar sein dürfte.

seinem Schoße fielen . . . Rabbi Akiba stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab. Von ihm sagt die Schrift: Ziehe mich dir nach; laß uns laufen!¹ Und auch Rabbi Akiba wollten die Dienstengel hinabstoßen. Da sprach der Heilige (er sei gepriesen!) zu ihnen: Laßt diesen Greis; er ist würdig, sich meiner Ehre zu bedienen.“ Die Überlieferung handelt von Rabbi Akiba, der unter Kaiser Hadrian Märtyrer ward, und von dreien seiner Zeitgenossen. Die Deutung hängt zunächst an der Frage: was bedeutet hier das Wort „Paradies“? Man hat dabei an eine Geheimlehre gedacht, also an etwas rein Verstandesmäßiges². Mir scheint es wahrscheinlicher, eine Mystik anzunehmen, die zu einer mehr oder minder ekstatischen Himmelsreise und Himmelschau führt. Auch Paulus war einst Rabbine: er erzählt, daß er einmal in den dritten Himmel, ins Paradies, entrückt ward, und meint das mystisch; denn er weiß nicht mehr, ob er im Leibe oder außerhalb des Leibes war³. Einzelheiten des rabbinischen Berichts empfehlen die mystische Deutung. Es ist schwer, Erinnerungen an ekstatisches Erleben scharf wiederzugeben: auf diese Tatsache weist die Warnung Akibas im Anfange. Die Erzählung vom Metatron verlangt gebieterisch, daß man von Acher annimmt, er sei (seiner Meinung nach) wirklich im Himmel gewesen. Und wenn bei demselben Acher auf griechische Einflüsse hingedeutet wird, so erinnern wir uns, daß die griechische Religion, besonders in dem ausgedehnten dionysischen Kreise, aber auch sonst, reich ist an Mystik. So halte ich dafür, daß die vier Rabbinen wohl mystische Erlebnisse aufweisen. Aber die Erzähler, also die maßgebenden Schriftgelehrten, nehmen gegen die Mystiker Stellung: einer von den vier Verzückten stirbt; der zweite wird irrsinnig; der dritte ein Reher; nur Akiba kommt heil davon; aber auch er wird nur wie durchs Feuer gereffet.

So ist das palästinische Judentum von der Mystik fast unberührt⁴. Vielleicht zeigt sich dieser Tatbestand nirgends so deutlich, wie an Sterbebetten und bei Begräbnissen. Der echte Mystiker freut sich des Todes: er verwirklicht für ewig, was man während des Lebens nur in kurzen, glücklichen Augenblicken erreichen kann. Der Nichtmystiker tritt dem Tode oft mit ganz anderen Gefühlen gegenüber⁵.

Nehmen wir als Beispiel wieder Rabban Jochanan ben Zakkai! Einst stirbt sein Sohn. Die Jünger kommen und wollen den Vater trösten. Auch die großen Gestalten des Alten Bundes hätten sich trösten lassen. Aber das ist für Jochanan kein Trost. Rabbi Eleazar ben Arach findet das lösende Wort. Der verstorbene Sohn sei ein Depositum gewesen, das Gott dem Vater anvertraut habe. Der Sohn sei also, so lange er lebte, für den Vater ein Gegenstand hoher Verantwortung und eine Quelle ängstlicher Sorge gewesen. Nun, da der Sohn als frommer Schriftgelehrter gestorben sei, habe Gott sein Depositum unverletzt zurück erhalten.

1 Hoh. I. 14.

2 So vor allem jüdische Forscher; z. B. Bacher a. a. O. S. 332 f., besonders S. 333 Anm. 1; Goldschmidt III S. 832 Anm. 129 (dagegen wohl mit Recht Hans Windisch, Der zweite Korintherbrief, in H. A. W. Meyers Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. VI, 9. Aufl. 1924 S. 375 Anm. 1).

3 2. Kor. 12, ff.

4 Hans Leisegang möchte, wie er mir mündlich mitteilt, aus der unmystischen Art dieses Judentums ableiten, daß es weder ein tieferes Naturgefühl, noch ein folgerichtiges Gemeinschaftsgefühl hervorbringt (wenigstens kein Gemeinschaftsgefühl, das die ganze Menschheit umschlingt).

5 Leider gibt es, so viel ich sehe, noch keine umfassende vergleichende Arbeit über diese Frage. Lehrreich sind aber schon Forschungen wie die von Robert Zahn, *KTO XPO* Glasierter Tonbecher im Berliner Antiquarium (81. Winkelmannsprogramm) 1923, oder eine Entdeckung wie die von W. R. Dawson, *The Journal of Egyptian Archaeology* X 1924 S. 40.

Diesen Trost läßt sich Jochanan gefallen¹. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wird, in ganz unmystischer Weise, rein unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt. Ebenso bemerkenswert ist ein Bericht über Jochanans eigenen Tod. Jochanan weint auf dem Sterbette und erklärt sein Verhalten mit folgenden Worten: „Wenn man mich vor einen König von Fleisch und Blut führte, der heute hier und morgen im Grabe ist, dessen Zorn, wenn er mir zürnt, kein ewiger Zorn ist, dessen Fessel, wenn er mich fesselt, keine ewige Fessel ist, dessen Töten, wenn er mich tötet, kein ewiges Töten ist, den ich auch mit Worten besänftigen und mit Geld bestechen kann, würde ich dennoch weinen. Jetzt, da man mich vor den König der Könige, den Heiligen (er sei gebenedeit!) führt, der in alle Ewigkeit lebt und besteht, dessen Zorn, wenn er mir zürnt, ein ewiger Zorn ist, dessen Fessel, wenn er mich fesselt, eine ewige Fessel ist, dessen Töten, wenn er mich tötet, ein ewiges Töten ist, den ich mit Worten nicht besänftigen und mit Geld nicht bestechen kann; und nicht nur das: da es auch vor mir zwei Wege gibt, einen zum Garten Eden und einen zur Gehenna, und ich nicht weiß, welchen von ihnen man mich führen wird: soll ich da nicht weinen?“² So empfindet Jochanan in der entscheidenden Stunde seines Lebens vor allem Gottes Größe und Menschenferne.

III.

Wie steht Jesus zu diesem Gotteserlebnisse des palästinischen Judentums?³ Wir prüfen zuerst, welche Aussagen über Gott in der öffentlichen Predigt Jesu überliefert sind: hier haben wir verhältnismäßig reichen Stoff und können deshalb einigermaßen sicher urteilen.

A. Niemand kann sich den Einflüssen seiner Umgebung ganz entziehen. So erwarten wir in der Predigt Jesu mindestens Anklänge an die jüdische Gottesanschauung. Diese Erwartung wird nicht getäuscht.

Die Überlieferung, die die Erdfarbe Palästinas am deutlichsten gewahrt hat, läßt Jesus gern vom Himmelreiche reden; genauer: von der Königsherrschaft der Himmel. Hier ist erstens in zeremonieller jüdischer Art das Wort Gott wie der Name Gottes umschrieben (mit Hilfe des Begriffes „Himmel“); zweitens wird, wieder in jüdischer Weise, Gottes Art unmittelbar mit der eines Königs verglichen.

Umschreibungen des Wortes Gott kommen auch sonst in der Predigt Jesu vor. Einmal fragt Jesus: „Woher war die Taufe des Johannes? vom Himmel oder von Menschen?“⁴. Die Stelle ist besonders klar: der Gegensatz von „Himmel“ und „Menschen“ beweist, daß „Himmel“ so viel wie „Gott“ bedeutet. Bei dem Verhöre vor dem Hohenrate fragt der Hohepriester feierlich: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ Ebenso

1 Aboth de Rabbi Nathan XIV 4; Schlatter S. 20 f. Vgl. Epiktet Encheir. 11: „Wenn dir ein Kind stirbt, so sage nicht: Ich habe es verloren; sondern: Ich habe es zurückgegeben“. Hier muß aber der Unterschied der Stimmung beachtet werden: sie ist bei Jochanan ängstlich-juristisch, bei Epiktet philosophisch-fatalistisch.

2 B. Berachoth 28b; Schlatter S. 72 f.

3 Die Kritik der Quellen braucht uns im Folgenden weniger zu beschäftigen. Unsere Synoptiker enthalten fast ausschließlich judenchristliche Überlieferung; das zeigt die sprachliche Fassung der Gedanken. So bringen die Synoptiker mindestens Stoffe zur Kennzeichnung des Judenchristentums. Weiter hilft wohl die Erwägung, daß dies Judenchristentum bekanntermaßen die Neigung besitzt, sich eng an jüdische Art anzuschließen (Gal. 2; AG.). So darf man, was in den Synoptikern sich vom Judentume entfernt, jedenfalls inhaltlich ohne Bedenken auf Jesus zurückführen.

4 Mt. 21²⁵ und Par.

feierlich erwidert Jesus: „Ich bin es, und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels“¹. Beide umschreiben den Begriff Gott. Ähnliches findet sich sogar im Eigengute des dritten Evangeliums, das doch einen Heidenchristen zum Verfasser hat und auf heidenchristliche Belange besondere Rücksicht nimmt. Der verlorene Sohn spricht: „Vater, ich habe gesehlt gegen den Himmel und vor dir“; soll heißen: gegen Gott und gegen dich². Oft verkannt, aber durch das rabbinische Schrifttum sicher gestellt ist die Umschreibung durch die dritte Person der Mehrzahl: „Macht euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, daß, wenn er ausgeht, sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen“³.

Das mögen Äußerlichkeiten des Sprachgebrauchs sein, die man in jüdischer Umgebung nicht gut vermeiden kann. Der Sache näher kommen wir mit dem Begriffe der Königsherrschaft. Er wird gern benutzt, um Jesu Predigt zusammenzufassen⁴. Und er wird gelegentlich weiter ausgemalt, in der Richtung, daß das königliche Wesen Gottes anschaulich herausgestellt wird. Gott ist der große König. Um seiner Ehre willen wird das Schwören untersagt: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören; weder beim Himmel; denn er ist Gottes Thron; noch bei der Erde; denn sie ist seiner Füße Schemel; noch bei Jerusalem; denn es ist des großen Königs Stadt“ usw.⁵

So findet sich in der Predigt Jesu allerlei, das man unter die Überschrift Zeremoniell bringen kann. Gott hat eine Art Hofstaat mit einer bestimmten Rangordnung. Gewissen Engeln wird eine Vorzugsstellung eingeräumt: „Sehet zu, daß ihr nicht eines von diesen Kleinen geringschätzt; denn ich sage euch: ihre Engel in den Himmeln sehen allezeit das Anstehen meines Vaters in den Himmeln“⁶. Der Zusammenhang zeigt, daß auch die Menschen vor Gott geordnet sind. Es gibt Große und Kleine im Himmelreiche⁷. Selbst in die Seligpreisungen (die doch mit unverkennbarer Absicht das Neue der Predigt Jesu betonen) klingt ein gewisses Zeremoniell hinein. „Selig, die rein im Herzen sind; denn sie werden Gott schauen“⁸. In der palästinischen Welt, der der Spruch zweifellos angehört, kann nicht von mystischer Gotteschau die Rede sein; die Wendung ist zu deuten, wie im Alten Testamente und bei den Schriftgelehrten. „Selig die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Söhne heißen“⁹. Hier ist, nach dem Wortlaufe, zunächst von der Verleihung eines Titels die Rede. Und in einem Gleichnisse wird gelehrt, daß man nicht ohne hochzeitliches Gewand ins Himmelreich eingehen kann¹⁰.

Dementsprechend wird alles, was mit Gott enger zusammenhängt, besonderer Hochachtung unterworfen. Der Tempel hat in der Predigt Jesu keine besondere Bedeutung¹¹. Aber Jesus besieht ihn sich genau¹². Und obwohl Jesus sonst nicht geneigt ist, Gewalt anzuwenden, vollzieht er eine Tempelreinigung, bei der es ohne Zuhilfenahme einer gewissen Gewalt nicht abgeht¹³. Hier übertrifft Jesus seine jüdischen Zeitgenossen in seinem Gefühle für das Heilige: er erträgt nicht, was sie ertragen. Auch Gesetz und Überlieferung stehen nicht im Mittelpunkt von Jesu Predigt; er erklärt sich gegebenenfalls gegen beide, besonders

1 Mk. 14⁶¹ f.; vgl. Mt. 26⁶³ f.; Lk. 22⁶⁷ ff.

2 Lk. 15¹⁸ und 21.

3 Mt. 5³⁴ ff.

4 Mt. 5¹⁹ usw.

5 Mt. 22¹¹ ff. Rabbinische Parallelen: Paul Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters 1912 S. 17 ff.

6 Mt. 5²³ f.

3 Lk. 16⁹.

6 Mt. 18¹⁰; vgl. oben S. 6 f. (Ester 1¹⁴).

8 Mt. 5⁸; vgl. oben S. 6 f.

9 Mt. 5⁹.

12 Mk. 11¹¹.

4 Mt. 4¹⁷. 5⁸ ff. 6¹⁰.

9 Mt. 5⁹.

13 Mt. 21¹² f. u. Par.

scharf gegen die Überlieferung¹. Dennoch erkennt Jesus an, daß das Gesetz von unendlicher Bedeutung ist; und auch die Überlieferung scheint er, wenigstens in engen Grenzen, zu achten. Das Evangelium läßt Jesus sogar einmal sprechen: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel, und laßt dahinten das Schwere vom Gesetze, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue. Dieses galt es tun, und jenes nicht lassen“². Man versteht darnach auch den Grundsatz Jesu: „Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor“³.

In folgerichtiger Weise erscheinen die Menschen als Gottes Untertanen, oder, wie man im Morgenlande gern sagt: als Gottes Sklaven. Besonders Gleichnisse wären als Belege anzuführen, die sich in dieser Beziehung mit rabbinischen Stoffen berühren⁴. Von da aus ergibt sich eine Stimmung angesichts des Todes, die, trotz der Verschiedenheit des Wortlauts, an Rabban Jochanan ben Zakkai erinnert⁵: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht töten können; fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib dem Verderben übergeben kann in der Hölle“⁶.

Man könnte es mit dieser Eigentümlichkeit von Jesu Gottesanschauung in Zusammenhang bringen, daß er die Notwendigkeit der rechten Stellung zu Gott außerordentlich scharf betont. Diese Stellung zu finden, ist das Einzige, was überhaupt der Mühe wert ist; andere Ziele sind abwegig. „Niemand kann zweier Herren Sklave sein. Entweder wird er einen hassen und den andern lieben. Oder er wird einem anhängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gottes und des Mamons Sklaven sein“⁷. Man soll nur nach Gottes Anerkennung streben: „so wird dein Vater, der im Verborgenen sitzt, dir vergelten“⁸. Und viel liegt daran, Gott immer die rechte Dankbarkeit zu erweisen⁹.

B. All diese Tatsachen könnten zu dem Urteile führen: Jesus übernehme einfach den palästinisch-jüdischen Gottesbegriff. Aber wir wollen nicht voreilig urteilen: wollen nicht in den Fehler verfallen, der freilich oft in der Religionsgeschichte begangen worden ist, daß wir nur einige zufällig herausgegriffene Einzelheiten vergleichen. Wenn man auf das Ganze sieht, so genügen die beigebrachten Belegstellen nicht, um Jesus einfach als einen Prediger des Judentums und des jüdischen Gottesgedankens hinzustellen.

Ich greife ein paar Gesichtspunkte heraus, die besonders wichtig sind. Jesus erwähnt wohl die Engel als Gottes Hoffaat; aber er tut das selten, und als notwendige Vermittler des menschlichen Gebetes kommen sie nicht in Betracht. Jesus redet von Großen und Kleinen im Reiche; aber auch das geschieht selten; und wichtiger, weil breiter und eigenartiger ausgeführt, ist ihm der Satz, daß alle Reichsgenossen den gleichen Lohn empfangen¹⁰. Jesus heiligt den Tempel; aber selbst in dem judenchristlichen Matthäusevangelium wird das nicht weiter betont; der Tempeldienst ist nicht die höchste Art der Gottesverehrung¹¹. Endlich: Jesus ehrt das Gesetz; aber seine höchsten Aussagen über das Alte Testament bleiben hinter den Sprüchen der Rabbinen zurück¹².

Und nun zum wichtigsten: die Bezeichnung Gottes als König begegnet uns bei Jesus seltener, als im Judentume. Sie kommt nur in den Königsgleichnissen und in dem

1 Mt. 15 ₁ ff. u. Par. usw.	2 Mt. 23 ₂₃ u. Par.	3 Mt. 7 ₆ .
4 Mt. 18 ₂₃ ff.; Lk. 12 ₃₅ ff. u. Par.; 17 ₇ ff.		5 S. oben S. 11.
6 Mt. 10 ₂₈ u. Par.; vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, 9. Aufl. 1922 S. 105.		
7 Mt. 6 ₂₄ u. Par.; vgl. Mt. 6 ₁₉ ff. u. Par.; 8 ₂₁ f. u. Par.		8 Mt. 6 ₄ , 6 ₁₈ vgl. 1.
9 Lk. 17 ₁₁ ff. — Zu dem Zusammenhange vgl. zuletzt Bultmann, Jesus, 3. B. S. 95.		
10 Mt. 20 ₁ ff.	11 Vgl. etwa Mt. 12 ₆ .	12 Mt. 5 ₁₇ ff. u. Par.

Begriffe „Königsherrschaft der Himmel“ vor, dazu in dem einen Spruche vom Schwören¹. Aber „Königsgleichnisse sind in der Predigt Jesu nicht zu häufig, jedenfalls seltener, als bei den Rabbinen. Bei Matthäus kommen das Gleichnis vom Schalksknechte und vom großen Hochzeitmahle in Betracht²; bei Lukas das von den kriegsführenden Königen und von den anvertrauten Minen³. Aber die beiden Lukasbelege sind kaum zu rechnen. Der erste dient nicht dem Zwecke, Gottes Handeln zu veranschaulichen. Und zu dem zweiten haben wir eine Matthäusparallele, das Gleichnis von den anvertrauten Talenten: diese Parallele weiß nichts von der Königswürde des reichen Herrn⁴. Unser Zweifel ist umso berechtigter, als Jesus auch sonst gelegentlich Parallelen zu rabbinischen Königsgleichnissen bringt, aber so, daß er den Königsbegriff streicht“⁵. Den Begriff „Königsherrschaft der Himmel“ braucht Jesus gern; aber er braucht ihn anders, als das Judentum. Der Jude betrachtet dies Reich zunächst als ein irdisches. Hier und da einmal der Anfang zu einer Vergeistigung; so bezeichnet Rabban Gamaliel II. einmal das Aufstehen des „Höre Israel“ als ein Aufnehmen der himmlischen Königsherrschaft⁶. Jesus lehnt es durchaus ab, das Reich sich nach Art irdischer Reiche vorzustellen⁷. Es vereinigt ausschließlich religiöse und sittliche Güter⁸. Ein Doppelpes ist als Folge dieses Tatbestandes zu buchen. Die Juden denken sich das Reich in der Regel als eine Erscheinung der Endzeit. Jesus benutzt diese Begriffsbestimmung auch. Aber stärker, als bei den Juden, macht sich bei ihm daneben eine neue Auffassung geltend: das Reich gehört auch der Gegenwart an⁹. Dies ist das Erste. Schon das ist für uns wichtig. Wenn man das Reich sich als eine geistige Größe bereits der Gegenwart denkt, verliert die Vorstellung vom Königtume Gottes an Anschaulichkeit: Gott kommt uns näher. Wichtiger ist ein Zweites. Bei den Juden ist, mit verschwindend wenig Ausnahmen, Gott der König im Reiche¹⁰. Dies Bild kennt Jesus natürlich auch: er verwendet es sogar im Vaterunser, wenn gleich nicht in der Gebetsanrede: „Es komme dein Königreich“¹¹. Aber daneben legt Jesus sich selbst Königswürde bei. Vor allem, merkwürdiger Weise, in einer jüdischen Überlieferung, die er übernimmt: in dem großen Weltgerichtsbilde von den Schafen und Böcken¹². Hier nennt Jesus sich König¹³; das jüdische Urbild läßt Gott den König sein¹⁴. Dieser Sprachgebrauch Jesu muß bekannt sein. Selbst der Schächer am Kreuze bedient sich seiner: „Gedenke meiner, wenn du mit deinem Königreiche kommst“¹⁵. Noch weiter führen Aussagen, die die Gläubigen als Könige ansprechen. „Ich vererbe euch das Königreich, wie es mir mein Vater vererbte“¹⁶. „Ererbet das Königreich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“¹⁷. Man kann hier geltend machen: selbstverständlich ist auch den Juden der Messias ein König, und den Gläubigen legen sie wenigstens die Würde hoher Beamter bei. Aber es ist hier ein Unterschied. Es handelt sich bei Jesus, wenn er das Wort König braucht, um

1 Mt. 5³⁵.

2 18²⁸ ff. 22² ff. In beiden Bildreden ist, nach rabbinischer Art, von einem „menschlichen Könige“ die Rede.

3 14³¹ f. 19¹² ff.

4 25¹⁴ ff.

5 Mt. 20¹ ff. Lk. 15⁸ f. War Jesus Jude? S. 55 f.

6 Berachoth II 5 vgl. II 2.

7 Mt. 4¹ f. u. Par.; Mt. 20²⁰ ff. u. Parallelen; darnach ist Mt. 5⁴ zu deuten.

8 S. besonders Mt. 5³ ff. 6⁹ f.

9 Vgl. vor allem: Mt. 11¹² u. Par.; 12²⁸ u. Par.; 16¹⁹; Mk. 12³⁴; Lk. 17²⁰ f.; auch Mt. 13³ ff. u. Par.

10 Vgl. als Ausnahme etwa eine Stelle wie b. Sanhedrin 111b.

11 Mt. 6¹⁰.

12 Mt. 25³¹ ff.

13 Mt. 25³⁴ und 40.

14 B. Aboda zara 2a (doch vgl. die verwandte Stelle syr. Bar.-Offb. 72² ff.).

15 Lk. 23⁴⁹.

16 Lk. 22²⁹.

17 Mt. 25³⁴; vgl. 1. Kor. 4⁸; Rö. 5¹⁷; 2. Tim. 2¹².

den ganzen, reichen Inhalt der geistig verstandenen himmlischen Königsherrschaft¹. So liegt bei ihm nicht nur eine Auflösung der alten Vorstellung von Gottes Königswürde vor, sondern eine Verinnerlichung und eine unvergleichliche Bereicherung. Was bei den Juden ein meist von Gott trennendes Zeremoniell ist, entwickelt sich bei Jesus zu einem Mittel, das zu besonders enger Gottesgemeinschaft hilft. Nur den einen Zusammenhang von Jerusalem, des großen Königs Stadt, könnte man ernsthaft gegen diese Auffassung geltend machen². Aber dieser Spruch steht allein, lehnt sich überdies eng an ein Psalmwort an³. Hier darf der Forscher seinen Ausgangspunkt nicht nehmen.

C. So ist das Wort König nicht der Begriff, in dem die Gottesanschauung der Predigt Jesu sich ausschließlich oder wenigstens am reinsten ausdrückt. Diese Bedeutung ist vielmehr eher dem Worte Vater zuzusprechen.

Gott ist der Vater: das bekennt, wie wir sahen, auch das palästinische Judentum⁴. Aber es ist hier ein Unterschied. Zunächst statistisch. Im Judentume tritt diese Gottesbezeichnung in den Hintergrund. Bei Jesus überwiegt sie. „Vater“ ist die einzige Gebetsanrede an Gott im Vaterunser⁵. Wie wichtig sie Jesus ist, zeigt vor allem der Spruch: „Niemand auf der Erde sollt ihr euren Vater nennen; denn einer ist euer Vater, der himmlische“⁶. Ein Wort, das an Ausschließlichkeit nicht überboten werden kann: eben damit zeigt es, daß das Wort „Vater“ nach Jesu Meinung das Wichtigste vom Wesen Gottes enthüllt. Neben diese statistische Erwägung tritt eine andere, die auf den Sinn des Vaterbegriffes geht. Wie wir sahen⁷, wird der Begriff von den Juden meist rechtlich genommen. Das ist bei Jesus seltener der Fall: etwa in dem Gleichnisse von den beiden ungleichen Söhnen. Hier betont Jesus die Verpflichtung des Sohnes gegen den Vater (er macht allerdings zugleich in unjüdischer Weise geltend, daß die Sache entscheidet, nicht die Form)⁸. Wenn Jesus Genaueres über den Inhalt des Vaterbegriffes sagt, redet er nicht von Pflicht, sondern von Liebe. „Wo ist ein Mensch unter euch, der seinem Sohn, wenn er ihn um Brot bittet, einen Stein gäbe? oder wenn er um einen Fisch bittet, ihm eine Schlange gäbe? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, versteht euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird euer Vater in den Himmeln Gutes geben denen, die ihn bitten“⁹. Ähnliches ergibt sich aus dem bekannten Spruche: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf daß ihr werdet Söhne eures Vaters in den Himmeln. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und regnen über Gerechte und Ungerechte“¹⁰. Den glänzendsten Ausdruck gibt sich diese Gottesvorstellung in der Bildrede vom verlorenen Sohne¹¹. Das ist eine der wenigen Bildreden Jesu, zu der es keine genaue altjüdische Parallele gibt¹²: Jesus hat das Stück also frei gestaltet. Desto sicherer dürfen wir hier die letzte Meinung Jesu erblicken. Wenn Jesus also Gott den Vater nennt, so will er sagen, daß zwischen Gott und Mensch eine enge, gefühlsmäßige, auf Liebe gegründete Gemeinschaft besteht.

1 Besonders deutlich Mt. 25₃₄; Lk. 22₂₉.

3 Ps. 48₃.

6 Mt. 23₉.

9 Mt. 7₉ ff.; vgl. Lk. 11₁₁ ff.

10 Mt. 5₄₄ f. u. Par.; vgl. 6₈; 6₂₆ u. Par.; 6₃₂ u. Par.

11 Lk. 15₁₁ ff.

12 Was Strack-Billerbeck II 1924 S. 216 anführen, reicht in Stimmung und Betonung an Lk. 15₁₁ ff. nicht heran. Die hassidischen Parallelen dürften christlich beeinflusst sein: Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, in den Arbeiten zur Missionswissenschaft I 1918 S. 92.

2 Mt. 5₃₅.

5 Mt. 6₉; Lk. 11₂.

8 Mt. 21₂₈ ff.; vgl. etwa Mt. 6₁₄ f.

4 Oben S. 5.

7 Oben S. 5.

Dieser Tatbestand wirkt sich in sehr vielen anderen Dingen aus.

Auch bei Jesus werden die Frommen hier und da als Gottes Untertanen, Sklaven, Diener angesehen. Aber diese Vorstellung erscheint mehrfach umgewandelt. Der Weinbergbesitzer sorgt in geradezu väterlicher Weise für den Teil seiner Arbeiterschaft, der erst spät in die Arbeit eintreten konnte; nach diesem Beispiele soll man sich Gottes Tätigkeit vorstellen¹. Oder: die Menschen sollen wohl alle Sklaven sein, aber Sklaven weniger vor Gott als in ihrem gegenseitigen Dienste². Und neben derartige Bilder tritt gern der Gedanke: die Menschen sind Gottes Kinder. Es kommt dabei vor allem darauf an, daß das Kind uneingeschränktes Vertrauen zu seinem Vater hat und nichts anderes sein will, als sein Kind; aller Ehrgeiz und alle Eitelkeit liegen ihm fern³. So wird ein Idealbild vom Wesen des Kindes verwandt, dem die Wirklichkeit kaum durchweg entspricht⁴: Jesus ist ein besonderer Freund der Kinderwelt⁵. Auch darin ist Jesus unrabbinisch.

Das Kind weiß, daß es vom Vater betreut wird. So findet Jesus starke Ausdrücke für seinen Vorsehungsglauben. „Bei euch sind auch die Haare auf dem Kopfe alle gezählt“⁶. Die Jünger sollen, wie sie in Galiläa ausgesandt werden, ohne große Vorbereitung sich auf den Weg machen: sie dürfen vertrauen, daß sie überall gastfreundliche Häuser finden⁷. Und wenn sie einmal vor Gericht stehen um des Evangeliums willen, sollen sie sich keine Sorge machen um das rechte Wort: der Geist wird ihnen eingeben⁸. Die Vorsehung erstreckt sich auch über die Tierwelt. „Sehet die Vögel des Himmels an: sie säen nicht; sie ernten nicht; sie sammeln nicht in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie“⁹. Selbst die wertlosesten Pflanzen werden von Gott sorgsam bedacht. „Achtet auf die Lilien des Feldes, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht. Sie spinnen nicht. Ich sage euch aber: auch Salomo in all seiner Herrlichkeit war nicht angetan, wie eine von ihnen“ usw.¹⁰ Dabei nimmt Jesus die Tassachen genau. Er weiß, daß es Verhältnisse gibt, unter denen die Jünger auf keine Gastfreundschaft rechnen können¹¹. Er kennt auch das Leiden in der Natur. Aber das macht ihn nicht irre. „Verkauft man nicht zwei Sperlinge um ein As? Und doch fällt nicht einer von ihnen zur Erde ohne euren Vater“¹². Es steckt eine siegreiche Macht, die alle Hemmungen überwindet, in diesem Vorsehungsglauben. Nun haben wir dazu jüdische Vergleichsstoffe. Aber auf der Seite Jesu scheint mir die größere Folgerichtigkeit zu sein. Die Rabbinen verboten es einmal, das Gebetswort zu sprechen: „Bis auf ein Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen.“ Sie wollen Gott also wohl mit so niedrigen Geschöpfen nicht in Verbindung bringen¹³.

Damit ist zugleich gegeben, wie vom Standpunkte Jesu das Leiden (im weitesten Sinne des Wortes) zu werten ist. Nach jüdischer Anschauung gilt in der Regel jedes Leiden als eine besondere Strafe für eine bestimmte Sünde¹⁴. Dieses Schema beseitigt Jesus¹⁵. Er gibt so die

1 Mt. 20₁ ff.

2 Mt. 20₂₆ ff. u. Par.

3 Mt. 18₁ ff. u. Par.

4 Vgl. etwa Mt. 11₁₆ f. u. Par.

5 Mt. 19₁₃ ff. u. Par.; vgl. 21₁₅ f.

6 Mt. 10₃₀ u. Par.

7 Mt. 10₈ ff. u. Par.

8 Mt. 10₁₉ f. u. Par.

9 Mt. 6₂₆ u. Par.; vgl. 10₂₉ u. Par.; 10₃₁ u. Par.; auch 12₁₁ f.

10 Mt. 6₂₈ ff. u. Par.

11 Lk. 22₃₅ ff.

12 Mt. 10₂₉ u. Par.

13 Berachoth V 3. Tierfreundlichere Worte der Rabbinen bei Strack-Billerbeck I 1922 S. 436 f. 582 f. Vgl. zur Frage: Oscar Holzmann, Berakot 1912 S. 69; zuletzt Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (Beiträge zur Wissenschaft vom N. und N. T., 3. Folge, Heft 1, 1926) S. 133 ff.

14 Gute Zusammenstellungen bei F. Weber, 2. Aufl. S. 243 ff. Besonders trefflich wird der Tatbestand durch eine Erzählung von Rabbi Hona beleuchtet: b. Berachoth 5 b; vgl. meinen Vortrag: Jesus und die moderne Menschheit 1920 S. 18.

15 Lk. 13₁ ff.

Möglichkeit, den Leidenden zu trösten: „Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden¹. Am weitesten geht wohl die sechste Bitte des Vaterunfers, die sogar die Versuchung unmittelbar auf Gott zurückführt: „Führe uns nicht in Versuchung“².

Dieser Stimmung entspricht, daß (wie schon bemerkt) wohl Zeremoniell in der Predigt Jesu vorkommt; aber es wird nicht betont. Im Alten Testamente verurteilt Jesus die Gebote, die keine sittliche Bedeutung besitzen: die Reinheitsbestimmungen³. Und das nur Gottesdienstliche findet er nicht besonders wertvoll. Nächstenliebe ist wichtiger als Opfer⁴. Die zehn Gebote kommen bei Jesus zur Geltung: er empfiehlt sie dem reichen Jünglinge als den Weg zum Heile. Aber auch hier liegt der Nachdruck auf der Nächstenliebe: was sonst zum Inhalt der zehn Gebote gehört, ist übergangen⁵. So wird auch der Tempel von Jesus nur in eingeschränkter Weise als heilig empfunden. Jesus setzt sich für die Heiligkeit des Lebens im Tempel ein, indem er die Tempelreinigung vollzieht⁶. Aber die rein gefühlsmäßige Schätzung der Tempelheiligkeit begrenzt er: „Hier ist mehr, als der Tempel“⁷. Und die Schaubrote erfreuen sich nicht unbedingt einer besonderen Achtung⁸. Erst recht wendet sich Jesus gegen die Überlieferung mit ihrer gesteigerten Durcharbeitung der alttestamentlichen Sabbats- und Reinheitsbestimmungen, denen man nicht ohne weiteres sittlichen Wert zuerkennen kann⁹. Auch sonst sind Jesus gerade die beliebtesten Stücke des damaligen Zeremoniells gleichgültig. Gebetsriemen trägt er vielleicht¹⁰; aber das ist nicht sicher; sicher aber lehnt er es ab, breite Gebetsriemen zur Schau zu tragen¹¹. Ähnlich urteilt Jesus über die Quasten am Gewande¹². Die Türpfostenheiligung wird in der erhaltenen Überlieferung mit keinem Worte berührt¹³. Vor allem wird von dem Eintritte ins Himmelreich jedes Zeremoniell ferngehalten. Hier haben die Leute die beste Aussicht, die ihrer ganzen Art nach dem Zeremonielle abhold sind¹⁴. Am weitesten geht der Spruch: „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Reich der Himmel gestürmt, und die Stürmer reißen es an sich“¹⁵. Schon der Tonfall dürfte hier zeigen, daß Jesus die Stürmer nicht tadelt, sondern selig preist, die das Himmelreich ergreifen, ohne sich um eine äußere Form zu kümmern¹⁶.

Wir dürfen sagen: in all dem ist Raum gelassen für eine Eigenschaft Gottes, die im Judentume eigentümlich in den Hintergrund tritt, die Gnade. Gott schenkt sein Reich gerade denen, die es nach jüdischer Anschauung am wenigsten zu erwarten haben: den geistlich Armen, den Leidtragenden, den Sehnsüchtigen¹⁷. Gewiß absichtlich stellt der Evangelist Matthäus diese Gedanken an die Spitze der Bergpredigt, also der ersten ausführlichen Predigt Jesu, die er mitteilt: hier sind Sprüche von entscheidender (und unterscheidender) Bedeutung gegeben (ähnlich

1 Mt. 5⁴.

2 Mt. 6¹³, Lk. 11⁴. Die Bedeutung des Wortlauts wird klar, wenn man sich die Umdeutung Tertullians (de orat. 8: ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci) und der altlateinischen Bibel (z. B. bei Germanus Morin O. S. B., S. Aureli Augustini tractatus s. sermones inediti 1917 S. 182: ne nos passus fueris induci in temptationem) vergegenwärtigt.

3 Mt. 15¹ ff. u. Par. usw.

4 Mt. 5²³ f.; vgl. 9¹³ 12⁷.

5 Mt. 19¹⁸ f. u. Par.

6 Mt. 21¹² f. u. Par.

7 Mt. 12⁶.

8 Mt. 12⁴ u. Par.

9 S. besonders Mt. 12¹ ff. u. Par.; 15¹ ff. u. Par.; auch Mt. 23 u. Par.

10 Joachim Jeremias, Zeitschrift für die neuestamentliche Wissenschaft XXV 1926 S. 130.

11 Mt. 23⁶.

12 Mt. 23⁵.

13 Vgl. oben S. 4.

14 Mt. 5³ ff. u. Par.

15 Mt. 11¹²; vgl. Lk. 16¹⁶. Aus Mt. 13¹⁰ ff. 34 f. u. Par. ist natürlich nicht zu schließen, daß hier doch ein Zeremoniell in Betracht käme.

16 Hier ist anzumerken, daß Jesus auch das Begräbniszeremoniell gering achtet: Mt. 8²² 9²³ u. Par.

17 Mt. 5³ ff. u. Par.

hebt Matthäus hervor, daß Jesus sich als Wundertäter zunächst gerade derer erbarmt, die die jüdische Gesellschaft als Sünder ausspökt: der Aussätzigen und der Heiden¹⁾. Nun redet Jesus gelegentlich in der alten jüdischen Weise vom Lohne. Aber das ist keinesfalls im Sinne des jüdischen Lohnbegriffes gemeint: dieser wird vielmehr an entscheidenden, teilweise ausführlich behandelten Stellen umgebildet. „Bei Menschen ist es unmöglich; bei Gott aber ist alles möglich“²⁾. Trotz diesem unzweideutigen Worte verharret Petrus bei der Lohngegnung: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt: was wird uns nun“?³⁾ Nicht mit grobem Zufahren, sondern mit erzieherischer Psychologie wird nun der Jünger darauf hingewiesen, was allein als Lohn angesehen zu werden verdient: das ewige Leben⁴⁾. Was aber das ewige Leben betrifft, so kann hier nicht von einem Lohne im eigentlichen Sinne die Rede sein, auf den der Mensch Anspruch erheben darf⁵⁾. Das ist der breiteste Zusammenhang, in dem die evangelische Überlieferung Jesus zu der Frage das Wort nehmen läßt. Auch Seligpreisungen gehören hierher. „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden. Selig die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erfahren“⁶⁾. Es gehört zu dieser Botschaft Jesu von der Gnade Gottes, daß er die Samariter nicht bestraft wissen will, die ihn nicht beherbergen wollen⁷⁾; und daß er den Begriff der unvergeblichen Sünde (der in den echt morgenländischen Religionen heimisch ist⁸⁾) aufs äußerste einschränkt⁹⁾. Religionsgeschichtlich vielleicht am lehrreichsten ist eine Aussage Jesu über die Endzeit: „Wenn jene Tage verkürzt würden, so würde nichts gereffet, was Fleisch heißt. Aber um der Auserwählten willen werden jene Tage verkürzt werden“¹⁰⁾. Sonst gilt den Frommen der Zeit Gott als unveränderlich. Hier wird die Unveränderlichkeit preisgegeben — um der Gnade willen.

Die Anschauung des Menschen von Gott tritt wohl nirgends deutlicher zu Tage, als in seiner Art zu beten. Vom Gebete redet Jesus gern, und zwar so, daß er dabei den Abstand zwischen seinen Gedanken und den jüdischen hervorhebt. Es wurde schon bemerkt, daß Jesus den Gebetsriemen keine sonderliche Bedeutung beilegt. Auch sonst vermeidet er, das, was wie Zeremoniell aussehen könnte, mit dem Gebete in Verbindung zu bringen. Der Jude häuft Gebetsanreden an Gott und bevorzugt dabei den Titel „König“. Jesus empfiehlt im Vater-unser, sich auf das eine Wort „Vater“ zu beschränken; nur daß er, nach jüdischer Weise, den Zusatz macht „der du bist in den Himmeln“; einen Zusatz, der diesen Vater von anderen Vätern unterscheidet und seine Einzigartigkeit herausarbeitet¹¹⁾. Der Jude schätzt die festen täglichen Gebetszeiten; man findet sich zu ihnen gern im Tempel ein¹²⁾; aber man beachtet sie auch, wenn man sich gerade unterwegs befindet. Jesus verwirft das Gebet auf der Straße und gibt damit wohl zu erkennen, daß an bestimmten Gebetsstunden nicht viel liegt: Gott hat, wenn ich es so ausdrücken darf, keine festen Besuchszeiten. Dafür folgt Jesus einer guten israelitisch-jüdischen Überlieferung¹³⁾, die in seinen Tagen über Gebühr zurücktritt: er empfiehlt

1 Mt. 8₁ ff. 5 ff.2 Mt. 19₂₆ u. Par.3 Mt. 19₂₇ u. Par.4 Mt. 19₂₉ u. Par.; vgl. besonders Mk. 10₂₉ f. nach Klemens von Alexandrien, Ausgabe von Otto Stählin III 1909 S. 163 Z. 7 ff.5 Mt. 20₁ ff.; vgl. Paul Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu 1912 S. 87 ff.6 Mt. 5₈ f. 7 Lk. 9₅₁ ff.

8 Hier bedürften wir einer eingehenden Darstellung.

9 Mt. 12₃₁ f. und Par.10 Mt. 24₂₂ u. Par.11 Mt. 6₉; Lk. 11₂ fehlt „der du bist in den Himmeln“: den griechischen Lesern dieses Evangeliums wäre diese Bemerkung fremd.12 Vgl. das Verhalten der Judenchristen: AG. 3₁ (10₆).13 2. Kön. 4₃₈; Jes. 26₂₀; Dan. 6₁₁; Job. 3₁₁; Judith 8₅; Testament Josephs III 3; b. Berachoth 34 b (von Rabbi Chanina ben Dosa, tannaitisch); j. Berachoth 8 d. Vgl. AG. 1₁₃ 10₆.

das Gebet im verschlossenen Kämmerlein; da sind Vater und Kind unter sich¹. Der Jude hat die Neigung, lange zu beten: das ist fromm und sichert Erhörung². Jesus nennt es heidnisch, wenn man viele Worte macht; der Vater weiß ja, wessen wir bedürfen. Damit lehnt es Jesus auch ab, mit äußeren Mitteln eine Gebetserhörung zu erzwingen³. Dennoch ist Jesus der Gebetserhörung sicher. Für den Juden gibt es hier nicht von vornherein Sicherheit, selbst nicht für einen so berühmten Beter, wie Rabbi Chanina ben Dosa⁴. Jesus heißt die Gläubigen ihrer Sache gewiß sein⁵. Allerdings setzt er voraus, daß Vater und Kind in engster innerer Gemeinschaft stehen: das Kind bittet also vor allem um das, was auch dem Vater am Herzen liegt. Darum haben die Bitten des Vaterunsers, besonders die drei ersten, einen so selbstbewußten Klang⁶. Einmal, in der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner, erklärt Jesus einen Satz für ein besonders wertvolles Gebet, der kaum ein Gebet ist, sondern ein Stoßseufzer: „Gott, sei mir Sünder gnädig“. Der Zusammenhang läßt nicht leicht an ein Gebet im strengen jüdischen Sinne denken: „Der Zöllner stand von ferne und mochte auch nicht die Augen aufheben gen Himmel, sondern schlug an seine Brust und sprach“ usw⁷. Hier entfernen wir uns am weitesten von allem Zeremoniell. Wir kommen fast dem Gebete ohne Worte nahe.

Das führt zu einer weiteren Frage: wie steht Jesus zur Mystik? Hier müssen wir behutsam urteilen. Jesus ist kein Mystiker. Die Seligpreisung vom Gottschauern ist nicht mystisch gemeint⁸. Gegen ekstatische und verwandte Erscheinungen ist Jesus mißtrauisch. „Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht mit deinem Namen geweissagt? und mit deinem Namen böse Geister ausgetrieben? und mit deinem Namen viele Wunder getan? Und hierauf werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, ihr, die ihr den Frevel vollbringt“⁹. So hütet sich Jesus auch vor einer Überschätzung der eigenen Wunderwirksamkeit¹⁰. Dennoch steht Jesus der Mystik etwas näher, als das Judentum. Jesus ist in seinen Gläubigen anwesend. „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“¹¹. „So viel ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan, habt ihr mir getan“¹². Damit sollen freilich wohl nur Werturteile ausgedrückt werden. Weiter führt der bekannte Spruch: „Wenn zwei von euch eins werden auf der Erde über irgend eine Sache, darum zu bitten, so wird es ihnen werden von meinem Vater in den Himmeln. Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen“¹³. Dieser Spruch hängt mit der jüdischen Anschauung über die Gegenwart der Schechina zusammen, von der wir sprachen¹⁴. Der Zusammenhang wird besonders deutlich in einer Fassung, die das Jesuswort auf einem Papyrus von Oxyrhynchos aufweist: „Wo zwei sind, sind sie nicht ohne Gott; und wo nur einer ist, sage ich: ich bin mit

1 Mt. 6, 6 ff.

2 Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen 1905 S. 70 ff.

3 Mt. 6, 7 f.

4 Berachoth V 5; b. Berachoth 34 b (tannaitisch).

5 Mt. 7, 7 ff. u. Par.; Lk. 11, 5 ff. 18, 1 ff. usw.

6 Mt. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2 ff. Hier sei angemerkt, daß die erste Bitte kein Zeremoniell bedeutet: „den Namen heiligen“ bedeutet für den Juden „einen Beweis des Glaubens liefern“; vgl. etwa Tos. Berachoth IV 18.

7 Lk. 18, 9 ff.

8 Mt. 5, 8; s. oben S. 12.

9 Mt. 7, 22 f.; vgl. 1. Kor. 13, 1 ff.

10 Mk. 1, 35 ff. usw.

11 Mt. 10, 40.

12 Mt. 25, 40 vgl. 40.

13 Mt. 18, 19 f. Angesichts der unmystischen Haltung des Judentums fällt auf, daß unser Beleg sich gerade bei dem Judenthristen Matthäus findet, der für Judenthristen schreibt. Es ist kaum möglich, in der Überlieferung rein das Ergebnis einer judenthristlichen Entwicklung zu erblicken. Vgl. Mt. 28, 20.

14 B. Berachoth 6 a; s. oben S. 7.

ihm. Wecke den Stein, und du wirst mich dort finden! Spalte das Holz, und ich bin dort¹. Jesus trifft an die Stelle, die bei den Juden die Schechina einnimmt. Aber bei den Juden ist der Gedanke, wie wir sahen, nicht mystisch gemeint: er ist von allerlei Zeremoniell umrankt und will nur die Allgegenwart Gottes ausdrücken. Jesus begründet hier dagegen, warum seine Gläubigen recht beten und dann Erhörung finden: die Kraft Jesu wohnt in ihnen. Der Sinn geht hier also aufs Innerliche: damit kommen wir der Mystik mindestens näher (in den Schlussworten des Textes von Oxyrhynchus könnte ein überscharfer Ausleger sogar etwas wie pantheistische Mystik finden). Folgerichtig würden wir erwarten, daß auch sakramentale Gedanken bei Jesus eine größere Rolle spielen, als im Judentume. Hier ist aber unsere Überlieferung gar zu spärlich, um ein sicheres Urteil zu erlauben. Der Grußwunsch der Jünger wird als ein einfaches Gebet gedacht, das keinesfalls wunderbare (oder gar magische) Wirkungen auslöst². Andererseits vermittelt das Abendmahl nach der ältesten erkennbaren Überlieferung besondere Güter, die es von den frommen Mahlzeiten der Juden unterscheiden.

Noch ein letztes ist hier zu erwähnen: die Verbindung von Frömmigkeit und Sittlichkeit³. Im Judentume, wie in der Predigt Jesu ist eine solche Verbindung vorhanden; aber in durchaus verschiedener Weise. Im Judentume ist der überragende Gedanke dieser: die sittlichen Gebote sind Gottes Gebote. Gewiß eine wirksame Fassung der sittlichen Forderung für den, der es für die erste Pflicht hält, sich vor der Größe Gottes unbedingt zu beugen. Daneben treten bei den Juden andere Gedanken: die Hoffnung auf Lohn oder Nutzen soll zum Tun des Guten treiben, oder die Furcht vor Strafe auf Erden und vor dem ewigen Gerichte, oder die Aussicht, von den Mitmenschen Vergeltung zu empfangen (so in der sog. goldenen Regel: man soll dem andern nicht antun, was man von ihm nicht erleiden möchte⁴). Bei Jesus wiederholen sich solche Wendungen. Aber außerdem tauchen bei ihm Gedankengänge auf, die seinem eigenen Gottesbegriffe stärker entsprechen, und die sich, wenn ich recht sehe, im Judentume in der Weise nicht finden. Unser Verhältnis zu Gott macht uns so glücklich, daß wir überfließen müssen: dieser Überfluß sind die guten Werke⁵. Oder dasselbe etwas volkstümlicher ausgedrückt: Gott hat uns viel geschenkt; unsere Dankbarkeit muß sich darin zeigen, daß wir auch anderen schenken (so das Gleichnis vom Schalksknechte⁶). Am lehrreichsten ist vielleicht der Gedanke, daß wir Gott nachahmen sollen. Gott „läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte“. Vollkommen sind die Menschen nur, wenn sie desgleichen tun: wenn sie also alle Mitmenschen, auch den Feind, in gleicher Weise lieben⁷. Das Alte Testament kennt schon die Forderung, daß man (levitisch) heilig sein solle, wie Gott; es fehlt nicht an verwandten Redensarten⁸. Das Judentum führt darüber noch hinaus⁹. Doch wenn ich recht sehe, wird nirgends die sichere,

1 S. z. B. Hugh G. Evelyn White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus* 1920 S. 35 ff. Die Übersetzung darf, wegen Lücken im Papyrus, teilweise nicht als sicher gelten. Für das Alter dieser Überlieferung (gegenüber Mt. 18₂₀) spricht vielleicht ihre besonders enge Beziehung zu b. Berachoth 6a (in der ersten Hälfte) und ihr Verhältnis zu Pred. 10₉ (in der zweiten). 2 Mt. 10₁₂ f. u. Par.

3 Vergl. hierzu zuletzt: Gerhard Rüttel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums* S. 124 ff.

4 Dies ist Hillels Fassung der goldenen Regel: b. Schabbath 31a. Eine bejahende Fassung (wie Mt. 7₁₂ u. Par.): Aristasbrief 207 (allerdings nicht in einer kurzen, geschliffenen Formel).

5 Mt. 5₁₄ ff.

6 Mt. 18₂₁ ff.

7 Mt. 5₄₅ ff. u. Par.

8 3. Mo. 19₂; wertvoll ist hier (da die Begriffe „Nachahmung“ und „Nachfolge“ in einander fließen) die religionsvergleichende Untersuchung von E. G. Gulin, *Die Nachfolge Gottes*, in: *Studia Orientalia* edita Societas Orientalis Fennica I 1925 S. 34 ff.

9 Strack-Billerbeck I 1922 S. 371 ff. 386.

geschlossene, folgerichtige Denkweise Jesu erreicht, die die eine Hauptsache herausarbeitet. Bei Jesus macht sich hier wieder seine eigene Anschauung von Gott geltend: Gottes Vollkommenheit besteht in seiner Barmherzigkeit gegen jedermann, und wir sollen uns entsprechend betätigen, wie es sich für Kinder des himmlischen Vaters ziemt. Erreicht wird auf diese Weise zweierlei, was wir so im Judentume nicht finden: die Sittlichkeit zerfällt nicht in lauter Einzelgebote, sondern stellt eine Einheit dar; und in dieser Einheit bildet die Gesinnung das entscheidende Stück¹.

Die Übersicht über Jesu Predigt von Gott gibt kein ganz einheitliches Bild. Jesus übernimmt allerlei von der überlieferten jüdischen Gottesanschauung; breiter machen sich bei ihm Gedanken geltend, die im Judentume weniger betont sind oder gar nicht vorkommen. Man könnte hier meinen: was Jesus mit dem Judentume teilt, übernahm er nur gemäß der beharrenden Kraft, die aller frommen Sprache innewohnt. Dann dürfte man nur die Aussagen gelten lassen, die Jesus vom Judentume trennen. Aber ich bin gegen diesen Gedankengang in unserem Falle bedenklich. Es handelt sich um den Mittelpunkt der Predigt Jesu: da können kaum erhebliche Zugeständnisse oder auch nur ungewollte Angleichungen an die Gewohnheit angenommen werden. So ist es wohl richtiger, wenn wir urteilen: Jesus betont sowohl die überirdische Größe Gottes, als seine gnädige Innerweltlichkeit. Gott ist der Vater, aber der Vater in den Himmeln. Beides ist ihm wertvoll. Nur läßt er natürlich stärker hervortreten, was seinen Zeitgenossen fremd ist: die Güte Gottes. Man kann aber oft beobachten, wie notwendig für Jesus auch die Vorstellung von Gottes Erhabenheit ist. Daß Gott so groß ist, hindert uns, in leichtfertiger Weise seine Güte zu mißbrauchen und mutwillig in den Tag zu leben. Beispiels halber wäre die Entschiedenheit der sittlichen Forderung Jesu (auch der Ernst seiner Mahnung, in Gottes Nachfolge vorwärts zu streben) unmöglich, ohne das Gefühl für Gottes Allgewalt².

IV.

Hinter der Predigt Jesu stehen seine eigenen Erlebnisse. Man kann versuchen, sie aus seiner Predigt rückschließend zu gewinnen. Wertvoller und sicherer wäre es, den Quellen unmittelbare Kunde über diese Erlebnisse abzulauschen. Nur versagen hier die Quellen fast ganz. Welcher volkstümliche Erzähler achtet damals auf so persönliche Dinge? Und Jesus redet vielleicht noch weniger von sich selbst, als andere Religionsstifter. Er fühlt keinen Drang dazu: nur Menschen, die durch einen Bruch hindurchgingen (wie Paulus), erzählen gern aus ihrer Vergangenheit³. Dazu muß Jesus voraussehen, daß man ihn nur schwer versteht: selbst seine Jünger werden mühsam und in langen Zeiträumen erzogen, seine Botschaft zu begreifen. Unsere wenigen Nachrichten gestatten etwa die folgenden Feststellungen.

Man kann am Leben Jesu beobachten, daß er zuweilen ein gewisses Zeremoniell beachtet. Er faßt bei einer wichtigen Entscheidung, nach unseren Quellen sogar in besonders feierlicher Weise, nämlich vierzig Tage lang⁴. Er hält, so weit ihm möglich, die Sabbat-

1 Bei diesen Andeutungen über den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit und über die Motive der Ethik empfinde ich es besonders schmerzlich, daß religionsvergleichende Untersuchungen fast völlig fehlen.

2 Vgl. Rudolf Otto a. a. O. S. 102 ff.

3 Vgl. meine Bemerkungen: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 2. Aufl. 1925 S. 124 f.

4 Mt. 4₂ u. Par.; vgl. Strack-Billerbeck I S. 150 usw. Wichtig: Wilhelm Heinrich Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse XXVII 1909), besonders S. 106 ff.

gebote, vielleicht auch die Reinheitsgebote. Aber man darf diese Tatsachen nicht zu sehr ins Licht rücken. Was z. B. das Fasten betrifft, so fällt Jesus den Zeitgenossen jedenfalls dadurch auf, daß er die Fasttage der frommen Juden nicht beachtet¹.

In der Tat: für Jesus ist Gott der Vater. Dies Wort ist für Jesus so inhaltreich, daß er sich anscheinend nie mit anderen zusammenschließen mag zu einem „Unser Vater“ (das Vater-unser gibt Jesus den Jüngern: es ist unbeweisbar, daß er es selbst gebetet hat)². Er spricht „Mein Vater“ auch in Fällen, wo im Zusammenhange ein „unser Vater“ vielleicht nahe läge; z. B. in der Antwort an Petrus nach dem Petrusbekenntnisse: „Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln“³. Ein Zweig der Überlieferung weiß zu berichten, daß dies Gefühl für Gott den Vater frühzeitig in Jesus wohnte. Dem Zwölfs-jährigen im Tempel wird das Wort beigelegt: „Wußtet ihr nicht, daß ich im Eigentum meines Vaters sein muß“?⁴ Unsere gesamte Überlieferung erzählt, daß ein Gleiches in dem Erlebnisse zur Geltung kommt, das Jesus bei seiner Taufe durch Johannes hatte. Da ruft ihm eine Himmelsstimme zu: „Du bist mein geliebter Sohn; an dir fand ich Wohlgefallen“⁵. Von den Folgen und Folgerungen, die aus Jesu Sohnschaftsbewußtsein abzuleiten sind, handelt die Versuchungsgeschichte⁶. Es bedeutet für Jesus nicht nur eine Gabe, sondern eine Aufgabe. Das soll aber nicht heißen, daß unter dem Bilde vom Vater und vom Sohne vorwiegend gegenseitige (oder einseitige) Verpflichtungen geschildert würden. Schon die Geschichte vom Zwölfs-jährigen will sagen, daß der, der sich in so besonderer Weise als Gottes Sohn fühlt, zunächst durch seine Begabung für Fragen der Frömmigkeit auffällt⁷. Das deutlichste Zeugnis in dieser Richtung bietet der sog. Jubelruf: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand, außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“⁸. Diese Wendung vom wechselseitigen Erkennen ist eine Formel der griechischen Mystik⁹. Jesus braucht sie schwerlich im genauen mystischen Sinne¹⁰. Vielleicht will er nur in geheimnisvoller, desto wirkungskräftigerer Weise davon zeugen, wie eng er mit dem Vater verbunden ist. In jedem Falle wird hier eine besonders tief gehende, einzigartige innere Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn behauptet. Aus ihr ergibt sich dann erst die Aufgabe des Sohnes, von der der unmittelbar folgende „Heilandsruf“ handelt¹¹. So ist Jesus „der“ Sohn schlechthin¹².

Dem entspricht Jesu Verkehr mit Gott. Er betet nicht unter Betonung eines bestimmten Zeremoniells. Am liebsten sucht er zum Gebete die Einsamkeit auf, etwa einen Berg, abseits von den Volksmassen, aber auch entfernt von der Schar seiner Gefreuten¹³. Der Jude verbindet gern Gebet und Fasten (so noch Johannes der Täufer): auch das ist eine Art Zeremoniell. Bei Jesus taucht diese Verbindung nur selten auf¹⁴. Das Volk kann über ihn das Urteil fällen, er sei ein Genußmensch. „Es kam der Sohn des Menschen, aß und trank; da sagen sie: Siehe, der Freßer und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund“¹⁵. Das ist eine äußer-

1 Mt. 9₁₄ ff. u. Par.; 11₁₈ f. u. Par.

2 Mt. 6₉ ff.; Lk. 11₂ ff.

4 Lk. 2₄₉.

6 Mt. 4₁ ff. u. Par.

8 Mt. 11₂₇ u. Par.

10 S. oben S. 19 f.

12 Mt. 21₃₇ ff. u. Par.; 22₉.

13 Mt. 14₂₃; Mk. 1₃₅ 6₄₆; Lk. 3₁ 5₁₆ 6₁₂ 9₁₈ 38 f. 11₁.

14 Mt. 4. u. Par.; vgl. [Mt.] 17₃₁ u. Par.

15 Mt. 11₁₉ u. Par.

3 Mt. 16₁₇.

5 Mk. 1₁₁; vgl. die Parallelen.

7 Lk. 2₄₁ ff.

9 Eduard Norden, *Agnostos Theos* 1913 S. 287 f.

11 Mt. 11₂₈ ff.

liche Betrachtungsweise. Wir sagen, indem wir die ganze Art Jesu berücksichtigen: so steht das Kind zu seinem Vater.

Das Ergebnis von Jesu Gebetsleben? Jesus verfügt über eine einzigartige Kraft des Vorsehungsglaubens. Er weiß, daß ihm nichts geschehen kann, ehe seine Stunde gekommen ist. So sorgt er sich in keiner Gefahr. Der Seesturm kann ihm nichts anhaben¹. Ausfällige berührt Jesus ohne Scheu². Die einflussreichen Pharisäer bekämpft er in aller Öffentlichkeit, nicht nur in Galiläa, sondern auch in Jerusalem, wo ihre Macht am größten ist. Und vor einer Volksmenge stellt er seinen Landesherrn Herodes Antipas bloß³. Noch in seiner letzten Not ist er überzeugt, Hilfe von Gott empfangen zu können, wenn er nur wolle: „Meinst du, ich könne nicht meinen Vater angehen, daß er mir sogleich mehr denn zwölf Legionen Engel schicke“?⁴ Und wie Jesus dann doch leiden und sterben muß, kommt ihm nie der Gedanke (der an sich dem Juden nahe liegt): dieses Leiden sei Strafe für eine besondere Sünde⁵.

Die deutlichste Auswirkung von Jesu Gottesgemeinschaft liegt vielleicht in Folgendem: Jesus empfiehlt den Gläubigen, Gott nachzuahmen⁶. Diese Nachahmung leistet er selbst. Er sagt das nicht ausdrücklich. Aber sein Tun läßt keinen Zweifel aufkommen. An Gott ist vor allem vorbildlich, daß er in gleicher Weise für Gute und Böse sorgt. So hat für Jesus jeder Mensch den gleichen Anspruch auf liebevolle Hilfe; er nimmt sich gerade derer an, die von den Zeitgenossen (besonders den jüdischen) verachtet werden: der Frauen, Sünder, Zöllner, Heiden, Sklaven⁷. Darüber hinaus macht er sich die Aufgaben zu eigen, die im Alten Testamente Gott vorbehalten sind; vor allem vergibt er Sünden⁸.

Wer diese Gottesgemeinschaft erlebt, dem muß ein besonderes Hochgefühl zu eigen sein. Hier liegt die Wurzel der Stimmung, die sich in dem Worte ausdrückt: „Können denn die Hochzeitleute trauern, so lange der Bräutigam bei ihnen ist“?⁹ Der Spruch bezeichnet die Art Jesu um so deutlicher, als das Judentum nur ganz selten den Messias unter dem Bilde des Bräutigams vorstellt: in der Regel wird das Gleichnis nur auf Gott angewandt¹⁰.

Mit dem Gefagten soll nicht ausgeschlossen werden, daß Jesus sich klein fühlt vor Gott: der Sohn ordnet sich dem Vater willig unter. Er vergibt nicht die Ehrenplätze im Himmelreiche und weiß die Stunde der Wiederkunft nicht voraus¹¹. Aber Derartiges trifft in den Hintergrund. Gelegentlich finden wir einmal die volle, an das Judentum erinnernde¹² Gebetsanrede: „Vater, Herr des Himmels und der Erde“¹³. Sie ist durch den Zusammenhang begründet: von der Wundermacht Gottes ist die Rede, die gern ihre eigenen, geheimnisvollen Wege geht. Vielleicht hat an der Stelle auch das Metrum einen gewissen Einfluß auf die Gestaltung des Wortlauts. Zwei Vierzeiler folgen aufeinander, die zusammen den sog. Jubelruf bilden¹⁴. Die erste Zeile des ersten Vierzeilers wäre zu kurz, wenn die Gebetsanrede nur „Vater“ oder „Vater in den Himmeln“ lautete. Aber ich lege dieser Erwägung, die nur von

1 Mt. 8₂₈ ff. u. Par.

2 Mt. 8₃ u. Par.

3 Mt. 11₈ u. Par.; Lk. 13₃₁ ff.

4 Mt. 26₅₃.

5 Hier ist allerdings zu berücksichtigen, daß Jesus sich keiner Sünde bewußt ist.

6 Mt. 5₄₄ ff. u. Par.; s. oben S. 20 f.

7 Hauptstelle: Mt. 9₉ ff. u. Par.

8 Mt. 9₁ ff. u. Par. usw.

9 Mt. 9₁₅ u. Par.

10 Vgl. meine Schrift: Jesus und die Frauen 1921 S. 52. 138.

11 Mt. 20₂₃ u. Par.; Mt. 24₃₆ u. Par.

12 Strack-Billerbeck II 1924 S. 176; III 1926 S. 672.

13 Mt. 11₂₅ u. Par.; ebd. ₂₆ die an das Hofzeremoniell erinnernde Wendung „wohlgefällig vor dir“ (vgl. Mt. 18₁₄; Lk. 15₇ und besonders ₁₀).

14 Mt. 11₂₅₋₂₇ u. Par.; vgl. mein Buch: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 2. Aufl. 1925 S. 6.

der Form ausgeht, keine entscheidende Bedeutung bei: es läßt sich kaum erweisen, daß das Urchristentum je um der Form willen die Sache leiden läßt.

Die Kraftprobe hat Jesu Gottesbewußtsein in den letzten Stunden seines Erdenlebens zu bestehen: im Garten Gethsemane, als er das Todesgeschick kommen sieht und das letzte Mal die Möglichkeit überdenkt, ob sich vermeiden lasse; und am Kreuze, unter den furchtbaren Qualen körperlichen Schmerzes.

Die Geschichte vom Garten Gethsemane kann zu stärkeren geschichtlichen Bedenken Anlaß geben, als die bisher benutzten Überlieferungen über Jesus: wer ist der Gewährsmann dieser Geschichte? Können es im Ernste die Jünger sein, die doch schliefen?¹ Andererseits spricht es für die Güte des Berichts, daß er in stärkster Weise von Empfindungen Jesu berichtet, an denen man früh Anstoß nahm. Das gilt besonders von der altertümlichsten Fassung, der des Hebräerbriefes: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte, ist auch erhört worden aus seiner Angst, und hat, obwohl er Sohn war, Gehorsam gelernt an seinem Leiden“². Die drei ersten Evangelien bewahren ähnliche Züge, nur in einer teilweise etwas mildernden Form³. Es widerstrebte früh dem christlichen Glauben, Jesus sich in diesem Maße als einen Menschen vorzustellen, der aller Gefühle, ja Leidenschaften fähig ist⁴. Mir scheint das letztere entscheidend: zumal da auch sonst die Geschichte der synoptischen Überlieferung zeigt, wie früh man hier gewisse Abstriche vornahm⁵. So kommen wir mit den Grundzügen der Gethsemanerzählung, wenn ich den etwas überscharfen Ausdruck gebrauchen darf, dem Begriffe des Unerfindbaren nahe. Die Frage nach dem Gewährsmanne macht wohl nicht so große Schwierigkeiten. Die Jünger in der Umgebung Jesu dürften nicht in demselben Augenblicke eingeschlafen sein, in dem Jesus zu beten begann: eine solche Annahme wäre ungerechtfertigt und geradezu selbstsam. Überdies bevorzugen die volkstümlichen Erzähler, die in den drei ersten Evangelien zu uns sprechen, starke Ausdrücke, besonders wo es sich um die Jünger handelt. So konnten die Jünger wohl die Hauptsache von Jesu Gebet in Gethsemane, oder wenigstens den Anfang dieses Gebets behalten.

Die Einleitung der Erzählung steht noch außerhalb des Bereichs dieser Bedenken. „Er nahm den Petrus und die zwei Söhne des Zebedäus mit und fing an, zu trauern und zu zagen. Hierauf sagt er zu ihnen: Meine Seele ist tief betrübt bis zum Tode; bleibet hier und wachet mit mir“⁶. Das ist nicht mehr die Hochzeitsstimmung, die Jesus auf dem Höhepunkte seiner galiläischen Wirkksamkeit beseelt⁷. Es ist eher die Empfindung, mit der Rabban Jochanan ben Zakkai dem Tode entgegensieht⁸. Nur noch ein kurzer Weg trennt Jesus vom Tode. Er weiß, daß er bald vor Gott steht. Da ergreift ihn das Gefühl des Schauders vor der Größe Gottes und der Unabwendbarkeit seines Willens, der so Schweres verlangt. Wir begreifen das ohne Weiteres aus dem Tatbestande an sich. Man bedenke außerdem: Jesus ahnt, welchem Tode er entgegengeht. Und angesichts des Todes dürfte auch die Macht der

1 Mt. 26_{40 43 45} u. Par.

2 Hebr. 5,7 f. Nur die Wendung vom „Erhörtwerden“ kann den Eindruck wecken, als stelle sie das nachdenkliche Urteil eines späteren Christen dar.

3 Mt. 26₃₈ ff. u. Par.

4 Vgl. z. B. Henry J. Cadbury, *The style and literary method of Luke II* 1920 (*Harvard Theological Studies VI*), S. 91 ff.

5 S. besonders Cadbury a. a. O.

7 Mt. 9₁₅ u. Par.

6 Mt. 26₃₇ f. u. Par.; vgl. Ps. 43₅.

8 S. oben S. 11 und 13.

heimischen Überlieferung sich besonders leicht geltend machen. Jeder sucht da eine Stütze: unwillkürlich befinnt man sich auf Worte und Gedanken, die in solchem Falle üblich sind, auch wenn sie keinen Trost bergen. So ist selbst dies verständlich, daß Jesus jetzt, gegen seine sonstige Gewohnheit, Jünger zu seiner Unterstützung mitnimmt, wenigstens die drei Lieblingsjünger. Die Absicht kann wohl nur sein, daß sie ihm helfen. (Sonst betet Jesus allein¹, und die Kämpfe in seiner Seele sicht er ohne die Jünger aus².) Doch ist Jesus hier nicht ganz folgerichtig; und diese Unsicherheit des Entschlusses erklärt sich wieder aus der Gesamtlage. Jesus nimmt die drei Jünger mit; aber er betet nicht gemeinsam mit ihnen, sondern entfernt sich ein Stück, bleibt nur eben in Hörweite. Vielleicht zeigt sich schon darin, daß Jesus dabei ist, die Anfangsstimmung zu überwinden und mit den inneren Widerständen fertig zu werden.

Damit kommen wir zu dem Teile des Berichtes, auf den sich die vorhin abgelehnten Bedenken beziehen. „Er ging eine kleine Strecke vor und warf sich auf sein Angesicht“³. In dem Ausdrucke demütiger Unterwerfung macht sich noch etwas wie Zeremoniell geltend⁴; das braucht freilich in dem Zusammenhange nicht eine Anlehnung an die jüdische Sitte zu sein; ebenso gut kann es aus der natürlichen, zwingenden Empfindung des Augenblicks geboren werden. Aber nun hat sich Jesus sofort in der Gewalt. „Er betete und sprach: Mein Vater, wenn es möglich ist, so möge dieser Kelch an mir vorübergehen; doch nicht wie ich will, sondern wie du.“ So der Bericht des Matthäus⁵. Vielleicht ist die Markussfassung ursprünglicher: „Abba, Vater, dir ist alles möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht wie ich will, sondern wie du“⁶. Die kurzen, abgerissenen Sätze, die dringende, an Gott gerichtete Bitte, vielleicht auch die doppelte Anrede: all das malt die Erregung, in der sich Jesus befindet. Aber er wird der Erregung Meister. Auch hier ist ihm Gott der Vater, und zwar nur der Vater. Auf ihn führt Jesus auch sein schwerstes Schicksal zurück: aus seiner Hand empfängt er den Leidenskelch. Darum ist Jesus ohne weiteres bereit, diesen Kelch zu trinken. Und keine fremde Größe tritt zwischen den Vater und sein Kind (dem Juden hätte es wohl nahe gelegen, in einem solchen Zusammenhange des Teufels zu gedenken). In feiner Weise gestaltet Matthäus die Wiederholung von Jesu Gethsemanegebet: „Mein Vater, kann er nicht vorübergehen, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille“⁷. Hier bittet Jesus gar nicht mehr um Abwendung des Todeschicksals. Wie zu seiner eigenen Beruhigung, spricht er nur den Wunsch aus, daß Gott seinen Plan auch durchführe.

Jesus sieht seinen Tod längst als notwendig an; seit dem Petrusbekenntnisse spricht er den Jüngern davon⁸. Im Angesichte des nahen Todes überkommt ihn für kurze Zeit eine Stimmung der Unsicherheit. Er überwindet dies Schwanken aus der Eigenart seines Gotteserlebnisses heraus: der Sohn soll vor nichts sich fürchten, was der Vater ihm sendet⁹.

Schwieriger sind die Worte des Gekreuzigten zu beurteilen. Die älteste (oder wenigstens altertümlichste) Überlieferung, die des Matthäus und Markus, bringt nur eines von

1 S. oben S. 22.

2 Mt. 4₁ ff. u. Par.

3 Mt. 26₃₉ u. Par.

4 Zum Knien und verwandten Gebärden stellte ich einiges zusammen: War Jesus Jude? 1923 S. 29, 30, 39, 40, 44 ff. 61, 62.

5 Mt. 26₃₉; vgl. Lk. 22₄.

6 Mk. 14₃₆.

7 Mt. 26₄₂.

8 Mt. 16₁ ff. (u. Par.). Vorher sind wohl nur allgemeine Andeutungen möglich, wie in dem Spruche Mt. 9₁₅ u. Par., der nach seiner Stimmung in eine frühere Zeit des Wirkens Jesu gehört.

9 Vgl. Rudolf Otto a. a. O. S. 105 f.

ihnen, im Urtexte¹ und in griechischer Übersetzung: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“² Es ist ein Psalmwort, der Anfang des 22. Psalms³. Doch kann an der Güte des Berichts kaum gezweifelt werden. Früh nahm man daran Anstoß, daß Jesus sich von Gott verlassen fühlt. Schon ein Teil der Markusüberlieferung mildert: er läßt Jesus nicht fragen „warum hast du mich verlassen“, sondern „warum hast du mich geschmäht“⁴. Lukas, so sehr er sonst an den letzten Worten Jesu Anteil nimmt⁵, übergeht dieses Wort: dabei fand er es ohne Zweifel in seiner Markusbvorlage. Und das Petrus-evangelium gestaltet um: „Meine Kraft, (meine) Kraft, du hast mich verlassen“⁶. Hier ist also der Gedanke der Gott-verlassenheit durch Textänderung beseitigt⁷. Darnach ist es ausgeschlossen, daß man ein solches Wort des Gekreuzigten erfand.

Aber was bedeutet dieses Wort? Seit Jean Paul ist öfters eine Deutung erwogen oder empfohlen worden, die als die natürlichste, unbefangenste scheinen könnte: Jesus verzweifelt in der Not des Kreuzestodes: er erklärt seinen Lebensweg für einen Irrweg⁸. Doch ist, wenn man genauer zusieht, mit dieser Deutung nicht durchzukommen. Schon das kann bedenklich stimmen, daß Jesus nicht frei schafft, sondern ein Psalmwort wiedergibt; darf man bei einer Anführung den Wortlaut pressen? Und bei der ganzen Stellung Jesu zum Alten Testamente kann man sich schwer vorstellen, daß er ein Psalmwort wählt, wenn er widerrufen will: wird er an seinem Werke irre, so auch am Alten Testamente; dann aber ist der Widerruf in Gestalt eines Psalmworts, für mein Gefühl, ein Geistreichen, wie es weder der Art Jesu, noch der Stimmung der Stunde entspricht. Wichtiger ist mir eine psychologische und eine geschichtliche Erwägung. Der Psycholog dürfte urteilen: Jesus ist auf das Schwerste gefaßt; er hat die letzten inneren Widerstände im Garten Gethsemane überwunden; so kann er, der seiner sonst so sicher ist, wenn er wirklich am Kreuze einen Schrei der Verzweiflung ausstößt, dies jedenfalls nicht mit vollem Bewußtsein tun; was aber außerhalb des vollen Bewußtseins liegt, kommt hier nicht ernstlich in Betracht. Dazu eine geschichtliche Überlegung. An das Leben Jesu schließt sich die christliche Gemeinde an. Sie fußt auf dem Glauben an Jesu siegreiche Auferstehung. Wie ist aber ein solcher Glaube möglich, wenn Jesus in einem seiner letzten Worte sein ganzes Werk widerrufen hat, in einem Worte, das viele hörten und die älteste christliche Überlieferung treu bewahrte? Die Glieder der ersten Gemeinde empfanden das Kreuzeswort jedenfalls nicht als einen solchen Widerruf⁹. Damit erledigt sich meines Erachtens die zuerst von Jean Paul angedeutete Auffassung.

1 S. zuletzt Erich Klostermann, Das Markusevangelium (Liechmanns Handbuch zum N. T. 3), 2. Aufl. 1926 S. 185; Gerhard Kittel, Die Probleme usw. S. 40. Anm. 2: „Die alttestamentliche Bibel war Jesus in hebräischer Sprache vertraut; das zeigt der von dem Sterbenden hebräisch zitierte Vers Ps. 22, 2 (nur von dem hebräischen 'ell. aus wird das Mißverständnis der Juden, er rufe den Elias, begreiflich . . .). Heinrich Laible, Th. Lit. Bl. 44, 1923 S. 117, erinnert an den sterbenden Luther, der zwei Schriftworte in der ihm vertrauten lateinischen Bibelsprache betete.“

2 Mt. 27₄₆; Mk. 15₃₄.

3 Ps. 22₂.

4 Mk. 15₃₄ D(im griechischen Texte)cik.

5 S. unten S. 27.

6 V 19.

7 Außerdem vermeidet es das Petrus-evangelium, Jesus fragen zu lassen: es nimmt Anteil an seiner Allwissenheit.

8 Vgl. meine Bemerkungen: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 2. Aufl. 1925 S. 79 f.

9 Mit Recht betont Arthur C. Headlam (Jesus der Christus, sein Leben und seine Lehre, 1926 S. 6) den allgemeinen Grundsatz: die Jesusforschung dürfe nicht zu Ergebnissen führen, die die Entstehung des Christentums geschichtlich rätselhaft machen.

Schwerer ist zu sagen, wie nun die ersten Christen wirklich das Wort deuten; noch schwerer, wie es Jesus selbst meint. Hier wage ich nicht, etwas Sicheres zu sagen. Ich weise auf verschiedene Möglichkeiten hin. Vielleicht fehlt Jesus in diesem Augenblicke das volle Bewußtsein: unter den besonderen Qualen der Kreuzigung (und was hat Jesus schon vor der Kreuzigung alles erlitten, körperlich und seelisch!) hat er nicht mehr die Kraft, das Ganze im Auge zu behalten; das Körperliche überwiegt wenigstens zeitweilig; Jesus empfindet Gottverlassenheit. Vielleicht will Jesus den ganzen 22. Psalm sich aneignen, indem er seinen Anfang spricht: der Psalm endet hoffnungsfreudig; aber Jesu Kraft langt nur dazu, den Anfang zu sprechen¹. Man könnte dabei auch die Frage aufwerfen: nimmt Jesus das Psalmwort, angesichts des Psalmzusammenhangs, als eine volkstümliche Übertreibung?² Starke Ausdrücke werden gerade im Morgenlande oft bevorzugt; Jesus selbst wäre als Beispiel zu nennen³. Vielleicht kommt Jesus auch zum Bewußtsein, wie viel er für andere leidet: an früherer Stelle lesen wir den Spruch vom Lösegelde für viele, der sachlich in den Einsetzungsworten der Abendmahlsfeier wiederholt wird⁴. Hier kann man nur auf Grund sehr persönlicher Empfindungen zwischen verschiedenen Auffassungen wählen.

Mit aller Behutsamkeit darf man etwa das Folgende als einigermaßen wahrscheinlich hinstellen. Wie im Garten Gethsemane, wird Jesus auch am Kreuze vom Schauer ergriffen: übermächtig ist ihm Gott, schier unsäglich der von Gott vorgeschriebene Weg. Eine kleine Äußerlichkeit könnte für den Ausdruck dieses Gefühls in dem Kreuzesworte als bezeichnend gelten: hier braucht Jesus einmal die Anrede „Gott“. Aber wir dürfen das kaum betonen: es handelt sich um eine Anführung. Jedenfalls sind die Zeitgenossen der Meinung, daß sich Jesus auch hier in den Willen Gottes findet, wie schon in Gethsemane. Sie mögen es unter Umständen bereits daraus entnommen haben, daß Jesus seine Stimmung gerade mit einem Bibelworte (und gerade mit einem Verse des 22. Psalms) ausdrückt.

Am deutlichsten gibt Lukas die Überzeugung wieder, daß Jesus auch am Kreuze an seiner Sache nicht irre wird. Wenn die angestellten Erwägungen zutreffend sind, trafe Lukas damit mindestens sachlich das Richtige. Lukas bringt an Stelle des Wortes von der Gottverlassenheit drei andere Kreuzesworte. Das erste steht nicht in allen Handschriften und allen Übersetzungen: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun“⁵. Ich möchte das Wort gleichwohl als alten Bestand des Lukastextes ansehen. Stephanus, der Blutzeuge, spricht bei demselben Verfasser ein ähnliches Wort: „Herr, wäge ihnen diese Sünde nicht zu!“⁶ Sollte der Erzähler dem Jünger eine größere Kraft der Liebe beilegen, als dem Meister? Vermutlich hat man das Wort Jesu später aus dem Lukasevangelium entfernt, weil man es nicht mehr verstand: man betrachtete es fälschlicher Weise, gegen den Zusammenhang, als eine Fürbitte für die Vertreter der jüdischen Obrigkeit, statt für die nichtjüdischen Soldaten des Pilatus;

1 Vgl. zuletzt Max Meinerz, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1926 S. 174.

2 Vgl. Emil Rauhsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 3. Aufl. II 1910 S. 129: „Es bedarf . . . keines Beweises, daß sich Jesus mit der Wiederholung von V. 2 [des 22. Psalms] nur im allgemeinen in die Stimmung des Psalmisten versetzen will, ohne damit die Gewißheit völliger Gottverlassenheit auszusprechen“.

3 Ich denke besonders an Stellen, wie Mt. 7₃ u. Par.; 19₂₄ u. Par.; 23₂₄.

4 Mt. 20₂₈ u. Par.; Mt. 26₂₈ ff. u. Par.

5 Lk. 23₃₄ (Sinaiticus*, A usw., auch Tatian, Irenäus, Hippolyt); nicht in BD*W usw.

6 AG. 7₆₀. Der Zusammenhang macht einen altertümlichen Eindruck; besonders 7₅₆: „Siehe, ich schaue die Himmel offen und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehen.“ Hier scheint besonders das Stehen, vielleicht auch die Bezeichnung „Menschensohn“ judenchristlich.

so mußte man sich sagen, daß die Mitglieder des Hohen Rats wissen, was sie tun¹, und nahm an der Überlieferung Anstoß — worin freilich kein besonders tiefes Verständnis des Evangeliums sich offenbart². Sicherer bezeugt sind das zweite und dritte Wort des Gekreuzigten im Lukas-evangelium: die Verheißung an den Schächer „Wahrlich, ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein“; und der Schlußseufzer: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“³. In dieser Lukasüberlieferung hören wir nichts (oder nichts mehr) von inneren Hemmungen Jesu. Nur eine Ahnung davon, wie das ganze schwere Erlebnis Jesus im Innersten bewegt und erregt, mag man aus dem Worte der Vergebung erschließen. Aber Gott wird in den drei Worten zweimal „Vater“ angeredet; andere Anreden fehlen. Jesus ist Gottes und seiner bleibenden Gottesgemeinschaft gewiß. Er fühlt sich als der Sohn im Hause, der besondere Bitten aussprechen und bestimmte Zusicherungen machen darf: auch in Fällen, in denen der Jude kaum wagen würde, von Gnade zu reden.

Nun dürfen wir zusammenfassen. Wo Jesus von den Gläubigen spricht, betont er in gleicher Weise Gottes Größe und Gnadennähe. Wo er von sich selbst aussagt, überwiegt das Gefühl für die Gottesnähe durchaus; auch die herben Erlebnisse der letzten Stunden können dies Gefühl nicht dauernd beeinträchtigen. So hat Jesus die Überzeugung, daß er in der denkbar innigsten Gemeinschaft mit Gott steht. Er weiß, daß diese Art der Gemeinschaft von den anderen nicht erreicht werden kann. Aber er fühlt sich berufen, die anderen zu einer engeren Verbindung mit Gott zu führen, als sie im Judentume möglich ist.

V.

Wie kommt Jesus zu seinem besonderen Gotteserlebnisse? Es scheint verwegen, in dies Geheimnis einzudringen. Die Entstehung aller Religionen bietet zuletzt Rätsel: es handelt sich hier um die allerinnerlichsten Empfindungen, die oft nicht einmal dem Erlebenden selbst ganz klar werden (man kann es noch bei Sekten beobachten, die in der Gegenwart fast vor unseren Augen entstehen). Im Falle Jesu ist das Geheimnis besonders undurchdringlich: Jesu Erlebnis war größer, als das der anderen; so versagen die Quellen hier mehr, als sonst. Wir können nur andeuten, auf welchem Wege man versuchen möchte, den Schleier ein wenig zu lüften.

A. Der erste Weg ist ein psychologischer. Das Bild von Gott dem Vater kannte auch der Jude: nur brauchte er es nicht regelmäßig, und nur vergleichsweise selten im rein familienhaften, sittlichen Sinne. Erklärt sich das Neue in dem Gotteserlebnisse Jesu vielleicht daraus, daß Jesus in besonders innigem Verhältnisse zu seinem irdischen Vater stand? Dann wäre verständlich, ja fast notwendig, daß von hier aus Jesu Gefühl der Gotteskindschaft beeinflusst wurde. Auch wer nicht an Psychoanalyse glaubt, wird die Möglichkeit eines derartigen Zusammenhangs zugestehen: umso mehr, als Jesus seiner ganzen Art nach über eine unerhörte Kraft der Liebe verfügte (sonst wäre es ihm nicht möglich gewesen, entgegen dem Geiste seiner Zeit, sich überall gerade der Verachteten und Ausgeschlossenen anzunehmen). Aber mehr als eine Möglichkeit liegt kaum vor. Der Vater Jesu wird in den Evangelien selten genannt: er scheint das öffentliche Auftreten Jesu nicht erlebt zu haben⁴. Und sollten nicht auch manche

1 Doch vgl. AG. 3₁₇ usw.

2 Theodor Zahn, Das Evangelium des Lucas ausgelegt 1913 S. 699 f.

3 Lk. 23₄₃ und ₄₆ (das zweite Wort stammt aus Ps. 31₈ und erinnert insofern an das Kreuzeswort bei Mt. und Mk.)

4 Mk. 3₂₁ (zu deuten nach ₃₁ ff.) 6₃ usw.

jüdische Zeitgenossen Jesu durch wertvollste innere Bande mit ihren Vätern verknüpft gewesen sein? Familiengefühle, oder wenigstens Familienzusammenhänge, wurden im Judentum von jeher betont. Warum zog gerade Jesus, und er allein, Folgerungen für die Kernfragen der Frömmigkeit? Auf diesem Wege kann man also nur mit Hilfe recht gewagter Schlüsse weiter kommen.

B. Verheißungsvoller scheint der religionsgeschichtliche Weg (genauer wäre, von verschiedenen Wegen zu reden, die hier in Betracht kommen.) Ist Jesus von einer anderen Religion entscheidend bestimmt?

Nach dem, was ich in der Einleitung ausführte, könnte man zunächst an griechische Einflüsse denken (und überkühne Forscher möchten dann hier einen Beweis für arischen Ursprung Jesu finden). In der Religionsgeschichte der hellenistisch-römischen Zeit kann man beobachten, daß die morgenländischen Religionen nicht nur auf das Griechentum und seinen Kulturkreis einwirken, sondern vielfach selbst vom Griechentum beeinflusst werden: am stärksten auf dem Missionsgebiete fern von der Heimat; einigermassen aber auch in der Heimat selbst. Und zwar erstreckt sich der griechische Einfluß gerade auch auf den Punkt, der uns hier angeht: das Gotteserlebnis. Beispiels halber wird die ägyptische Isis von den echten Ägyptern auch der hellenistisch-römischen Zeit in altmodischem Gewande und steifer, würdevoller Haltung dargestellt, also so, daß ihr Abstand von der Menschheit sinnfällig ausgedrückt wird, mit den Mitteln, die der frommen Kunst Ägyptens seit dem Neuen Reiche (dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend) geläufig waren. Aber die griechischen Meister des ägyptischen Alexandrien und der außer-ägyptischen Länder geben der Göttin eine freiere Haltung und kleiden sie in ein modisches Gewand: so wird Isis den Gläubigen näher gebracht; man redet sie hier ja auch „süße Mutter“ an; es entsteht eine Isisfrömmigkeit, die man nur als griechisch bezeichnen kann¹. Darnach wäre vielleicht die Predigt Jesu als eine Art hellenisierten Judentums anzusehen?

Griechische Einflüsse auf Jesu Predigt sind an sich möglich². Die griechische Sprache ist in Palästina bekannt, besonders in Galiläa. Zwei Jünger Jesu, Andreas und Philippus, tragen griechische Namen. Nahe der hauptsächlichsten Wirkungsstätte Jesu, nahe dem See Genesareth, liegen zwei griechische Städte der sog. Dekapolis, deren glanzvolle Bauten wohl in den Tagen Jesu vom See aus zu sehen waren: Gadara und Hippos (leider ist es bei beiden bislang versäumt worden, sie gründlich zu untersuchen). Sehr deutlich werden denn auch griechische Einflüsse bei den galiläischen Synagogenbauten (die allerdings erst dem zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert angehören): sowohl die Gesamtanlage, wie die einzelne Verzierung entspricht hier in der Regel der griechischen Kunstübung³.

Untersucht man die Predigt Jesu genauer, so findet man in der Tat manches, was sich mit griechischer Art enger berührt. Ich erwähne ein paar Einzelheiten, die vielleicht überraschen, aus dem Bereiche der stoischen Philosophie⁴. Der Vater kann seinen Kindern (und überhaupt den Menschen) nur Gutes geben, sagt Jesus⁵; die Stoa faßt den Gedanken: die Gottheit kann überhaupt nicht schaden⁶. Jesus läßt gelegentlich jeden Gläubigen das himmlische Königreich

1 Vgl. meine Bemerkungen und Abbildungen: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (in Hans Haas' Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Lief. 9—11, 1926) S. VI ff. und Abb. 23 ff.

2 War Jesus Jude? S. 67 ff.

3 Hauptwerk: Heinrich Rühl und Carl Wähinger, Antike Synagogen in Galiläa 1916 (29. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft).

4 Vgl. zum Folgenden etwa meinen Aufsatz in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVII 1906 S. 129 ff.

5 Mt. 5₄₅ usw.

6 Seneca de ira II 27.1.

erwerben¹; bei den Stoikern gilt der Weise als König². Im Evangelium wird einmal von der Sorglosigkeit der Vögel unter dem Himmel gesprochen³; ähnliches bringen Seneka und Epiktet⁴. Und die mystische Wendung vom wechselseitigen Erkennen, die Jesus zur Schilderung seiner einzigartigen Gottesgemeinschaft braucht⁵, geht wohl auf Posidonius zurück⁶.

Doch sind das nur wenige Fälle. Sie sind meist nicht eindeutig: neben den griechischen Parallelen stehen vereinzelt alttestamentliche, jüdische, ja rabbinische. Und nur bei der einen mystischen Formel handelt sich um eine einigermaßen wörtliche Übereinstimmung; bei den anderen Belegen liegt (auch ohne jüdische Parallelen) die Annahme näher, daß Jesus unbeeinflusst durch das Griechentum, von seinen eigenen Voraussetzungen aus, zu denselben Folgerungen gelangte, wie die Griechen. Die große Masse der Worte Jesu ist, ihrer Fassung nach, jüdisch-palästinisch⁷: sowohl in der Verbindung der Gedanken, wie im einzelnen Ausdrucke. Nur Jesu Neigung zur Zusammensetzung von Gegensätzen könnte man mit der gleichen griechischen Eigentümlichkeit vergleichen: aber Jesus ist innerlich gezwungen, überall zu widersprechen; so ist ihm natürlich, mit Gegensätzen zu arbeiten. Wichtig ist, daß an vielen Stellen unserer griechischen Evangelien ein einst vorhandener aramäischer Urtext noch durchschimmert. Das geht so weit, daß bei einer Rücküberfetzung ins Aramäische manches erst voll verständlich wird: Wortspiele treten zu Tage⁸; Gedankenverbindungen werden deutlich⁹; vielleicht darf man sogar Übersetzungsfehler annehmen¹⁰. Nun ergreifen aber (wie beispielsweise die galiläischen Synagogen zeigen) fremde Einflüsse immer zuerst die äußere Form. Ist diese Form in den Evangelien jüdisch-aramäisch, so darf man kaum annehmen, daß Jesus sein Bestes griechischen Einflüssen verdanke. In der Tat sieht ein Judentum, das anerkanntermaßen griechisch bestimmt ist, ganz anders aus, als die Predigt Jesu: man denke an Philo von Alexandria und verwandte Erscheinungen.

So möchte ich eher einen zweiten religionsgeschichtlichen Weg einschlagen, um Jesu Eigenart, soweit möglich, geschichtlich zu erklären. Wir müssen die Frage aufwerfen: wie viel verdankt Jesus dem Alten Testamente?¹¹ Zu dieser Fragestellung sei zunächst folgendes bemerkt. Auch den Rabbinen ist das Alte Testament Quelle des Wissens und der Frömmigkeit, und sie reden von dieser Quelle mit hohen Worten. Aber das Beste des Alten Testaments kommt bei den Rabbinen durchaus nicht immer und unverkürzt zur Geltung; wenigstens nicht der Geist der großen alttestamentlichen Führer, der Propheten. Die Rabbinen stellen formell neben das Alte Testament eine zweite Quelle: die Überlieferung. Schon Schammai, ein älterer Zeitgenosse Jesu, ist hier zu nennen. Er wird gefragt, wie viel Gesetze die Juden haben, und erwidert: Zwei, ein schriftliches und ein mündliches¹². Diese Überlieferung knüpft vor allem an die jüngeren Teile des alttestamentlichen Gesetzes an und drängt so die prophetischen Elemente

1 S. oben S. 14.

2 Vgl. etwa Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief (in H. A. W. Meyers Krit.-exeg. Komm. über das N. T. V, 9. Aufl. 1910) S. 107.

3 Mt. 6₂₆ u. Par.

4 Erich Klostermann, Matfhäus (in H. Liehmanns Handbuch zum N. T. II 1, 1909) nennt: Seneca de remed. fort. 10; Epiktet I 9.

5 Mt. 11₂₇ u. Par.

6 S. oben S. 22 Anm. 9.

7 Zum Folgenden: War Jesus Jude? S. 18 ff.

8 Z. B. Mt. 11₁₇ u. Par.

9 Z. B. Mt. 10₁₂ f.

10 Z. B. Mt. 19₁₇.

11 Die auf Zeremoniell gestimmte persische Religion scheidet hier aus.

12 B. Schabbath 31a (tannaitisch).

vielfach zurück. Beispielshalber wenden sich die Propheten gegen den Opferdienst oder wenigstens gegen eine Überbetonung des Opferdienstes; die Rabbinen erklären die Äußerlichkeiten des Opferdienstes für wichtig, indem sie der alttestamentlichen Gesetzgebung folgen.

Nicht das gesamte alte Judentum gleicht hier den Rabbinen. Eine weithin sichtbare Ausnahme bildet Johannes der Täufer. Er lebt in der Wüste, fern vom Tempel, kann also auf den täglichen Tempeldienst kein Gewicht legen. Auch die Reinheitsgebote gelten ihm wenig: seine Taufe vermittelt Sündenvergebung. Dafür tritt er schon äußerlich auf, wie einer der alten Propheten. Dem entspricht der Inhalt seiner Predigt. Die äußerlichen Gesetzeswerke der Pharisäer werden abgelehnt. Sie haben mit wahrer Buße nichts zu tun. Dafür werden Werke der Nächstenliebe im allgemeinsten Sinne des Wortes empfohlen. Selbstverständlich schwindet der Glaube an besondere Vorzüge Israels¹.

Jesus gehört hier mit Johannes dem Täufer zusammen. Er wird von ihm wohl in dieser Richtung beeinflusst oder wenigstens bestärkt. Mag sein, daß die ganze, etwas unpharisäische Art der galiläischen Frömmigkeit das Ihre dazu beiträgt². Jedenfalls geht Jesus gern und mit Bewußtsein auf den prophetischen Inhalt des Alten Testaments zurück. Ausdrücklich führt er ein Wort Hoseas an und verwendet es: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer“³. Jesus geht so weit, daß er eine Art Quellenscheidung im Alten Testamente für notwendig hält: es gibt Vorschriften, die Moses wegen der Herzenshärte des Volkes erließ; aber von Anfang an war es nicht so⁴. Der Tatbestand ist zu klar und zu bekannt, als daß weitere Belege nötig wären.

In Sachen des Gotteserlebnisses finden wir im Alten Testamente eine, so weit man hier überhaupt wägen kann, gleichmäßige Vertretung der verschiedenen Stimmungen. Bezeichnend ist ein Name wie Abimelech „mein Vater ist König“, den man doch wohl auf Gott beziehen muß⁵: er drückt gleichzeitig den Gedanken der Gottesnähe und der Gottesferne aus. So steht es auch sonst. Wie stark drückt sich das Zeremoniell etwa in dem Berufungsgesichte Jesajas aus! „Ich sah den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen. Seine Säume füllten den Tempel. Seraphe schwebten über ihm; jeder mit sechs Flügeln. Mit zweien bedeckte er sein Antlitz; mit zweien bedeckte er seine Füße, und mit zweien flog er. Und wiederholt riefen sie einander zu und sprachen: Erhaben, erhaben, erhaben ist Jahwe der Heerscharen; seine Herrlichkeit füllt die ganze Welt“ usw.⁶ Man kann Gottes Majestät und die Winzigkeit des Menschen in ihrem Gegensatz nicht stärker empfinden: hier sind wir weit entfernt von aller Mystik und aller Ekstase im eigentlichen Sinne des Wortes; was Jesaja erlebt, ist ein Gesicht, das den Unterschied von Gott und Mensch in keiner Weise vermindert oder gar aufhebt. Auf der anderen Seite vergleiche man etwa Jahwes Besuch bei Abraham. „Da erschien ihm Jahwe bei den Terebinthen Mamres, während er um die heißeste Tageszeit am Eingang des Zeltes saß. Als er nun aufblickte, da gewahrte er, daß drei Männer vor ihm dastanden. Und als er sie sah, lief er vom Eingange des Zeltes weg ihnen entgegen und verneigte sich bis auf den Boden“ usw.⁷ Auch hier lebt Ehrfurcht vor Gott. Aber der Abstand ist, gegen den Jesaja-bericht, merklich geringer. Am nächsten kommt dem Eigentümlichen Jesu wohl ein Psalmwort. „Barmherzig und gnädig ist Jahwe, langsam zum Zorn und reich an Guld. Nicht für immer

1 Mt. 3₁ ff. u. Par.

3 Hos. 6₆; Mt. 9₁₈ 12₇.

5 War Jesus Jude? S. 26.

7 1. Mo. 18₁ f.

2 War Jesus Jude? S. 12 ff.

4 Mt. 19₃ ff. u. Par.

6 Jes. 6₁ ff.

hadert er, noch trägt er ewig nach. Er verfuhr mit uns nicht nach unseren Sünden und vergalt uns nicht nach unseren Verschuldungen; sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, war seine Gnade mächtig über denen, die ihn fürchten; so fern der [Sonnen]aufgang vom Untergang, ließ er unsere Vergehungen ferne von uns sein. Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, erbarmte sich Jahwe über die, die ihn fürchten“¹.

Damit ist die Quelle des Gottesbewußtseins Jesu genannt, die sich am sichersten aufweisen läßt. Bibelkenntnis wird im palästinischen Judentum außerordentlich gepflegt; auch in den Kreisen einfacher Leute. So können alttestamentliche Gedankenkreise, die von der amtlichen Theologie wenig beachtet werden, jeden Tag an irgend einer Stelle wieder Leben gewinnen. Ich schmeichle mir aber nicht, damit das Geheimnis Jesu wirklich entschleiert zu haben. Wir kommen ja sofort auf die weitere Frage: warum können Gedanken des Alten Testaments, die im Judentum fast vergessen sind, gerade in Jesus zu so starker Wirkung gelangen? Treibt ihn mehr der Gegensatz zu den Pharisiern, von denen er sich innerlich getrennt weiß, oder mehr das eigene Erleben in Stunden der Versenkung in die Heilige Schrift? Hier können wir nur urteilen: in der Frage des Gotteserlebnisses ist Jesus kaum von Johannes dem Täufer beeinflusst: denn Johannes gehört, was seinen Gottesbegriff betrifft, noch auf die Seite der Rabbinen, so sehr er sich sonst von der großen Mehrheit seiner jüdischen Zeitgenossen unterscheidet². Dazu kommt noch eins: Jesus übernimmt nicht einfach das alttestamentliche Gut, sondern entwickelt das Übernommene folgerichtig weiter: bis zu einem Reichtume, der im Alten Testamente seines Gleichen nicht hat. Wir haben es hier mit dem allerpersönlichsten Besitze Jesu zu tun. Dieser Besitz trägt seine besondere Eigenart. Die Entwicklung würde nie aufwärts führen, wenn wir die Möglichkeit dieses Besonderen leugnen wollten.

VI.

Die christliche Gemeinde hat das Erbe Jesu zunächst treu bewahrt. Allerdings lassen sich über das Judentum kaum bestimmtere Angaben machen: die Quellen sind zu spärlich. Aber wir können beispielsweise in den Paulusbriefen beobachten, wie Gottesferne und Gottesnähe gleichmäßig empfunden werden³. In seinen Gebetsformen wahrte Paulus gern schon äußerlich die Hoheit Gottes: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes, der uns tröstet bei all unserer Trübsal“⁴. Aber derselbe Paulus kann auch bekennen: „Ihr habt ja nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht; sondern einen Geist der Kindschaft habt ihr empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!“⁵. Es scheint nur, als ob die Größe Gottes in der späteren Zeit des Urchristentums etwas stärker betont wird: vielleicht, weil sie von den Heidenchristen, ihrer griechischen Herkunft wegen, leichter verkannt wird, als Gottes gnädige Nähe. Dabei greifen dann die christlichen Lehrer geradezu auf jüdische Formeln zurück. So lesen wir in den Pastoralbriefen von der „Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, die zu seiner Zeit sehen lassen wird der selige alleinige Gebieter, der König der Könige, der Herr der Herrscher, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem Lichte, da niemand zu kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“⁶. Und auch im vierten Evangelium lesen wir: „Gott hat keiner je gesehen“⁷.

1 Ps. 103₈ ff.

3 Vgl. Rudolf Otto a. a. O. S. 106 ff.

4 1. Tim. 6₁₅ f.

2 Mt. 3₁ ff. u. Par.

4 2. Kor. 1₃ f.

7 Jo. 1₁₈.

5 Rö. 8₁₅; vgl. Gal. 4₆.

Hier machen sich auch dieselben Folgen des Gotteserlebnisses geltend, die wir bereits in Jesu Leben und Predigt aufzeigten. Um nur eines anzumerken: in der Predigt Jesu fanden wir eine etwas wärmere Stimmung gegenüber der Mystik, als im palästinischen Judentume; im Urchristentume, vor allem bei den Heidengriffen, setzt sich das verstärkt fort. Auch Paulus lehnt eine Überschätzung des Ekstatischen und verwandter Erscheinungen ab: „Wenn ich Weissagung habe und weiß die Geheimnisse alle und die ganze Erkenntnis, und wenn ich den ganzen Glauben habe zum Bergeversetzen und habe keine Liebe, so bin ich nichts“¹. Aber derselbe Paulus braucht, wenigstens in einem Abschnitte seines Lebens, zur Zeit der sog. dritten Missionsreise, die mystische Wendung vom wechselseitigen Erkennen nicht ungern². Dazu gibt er dem Gedanken Ausdruck: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“³ Auf dem Wege zur Mystik liegt auch das Erlebnis des Paulus, das er einmal den Korinthern schildert: „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren (ich weiß nicht: im Leibe, oder außer dem Leibe; Gott weiß es) bis zum dritten Himmel entrückt ward“ usw.⁴. Paulus' Ichbewußtsein (oder wenigstens sein Ortsgefühl) ist während dieses Erlebnisses beträchtlich geschwächt; aber das empfindet er, daß er Gott nahe kommt. Und was hier von Paulus angedeutet wird, gilt in ähnlicher Weise für Johannes.

Nun darf man nicht erwarten, daß die Gottesanschauung Jesu in immer derselben Form und Stimmung treu weiter überliefert ward. Je nach Zeit und Volkstum wurden die beiden Erlebnisse, die wir bei Jesus nebeneinander fanden, verschieden betont: nur hat die Kirchengeschichte bislang auf diese Umstände weniger geachtet (die beste Quelle liefert hier, so viel ich sehe, die Malerei und Plastik der Kirche)⁵. Augenblicklich wird die Überweltlichkeit Gottes besonders stark betont⁶ (in der christlichen Kunst der Gegenwart empfindet man oft eine Abneigung dagegen, Gott den Vater bildlich darzustellen; Julius Schnorr von Carolsfeld, um nur einen bekannten Vertreter früherer Zeiten zu nennen⁷, wußte nichts von derartigen Bedenken). Wenn unser Urteil zutreffend ist, haben wir den rechten Maßstab gefunden, um das Auf und Nieder der Entwicklung zu erfassen und zu beurteilen; vollendete christliche Frömmigkeit und die wahre Nachfolge Jesu ist dort, wo man Gottes Über- und Innerweltlichkeit gleichmäßig gelten läßt.

Allerdings wird eine sichere Erfassung des Tatbestandes noch durch eines erschwert. Wir sprachen bislang nur von dem Gotteserlebnisse Jesu und der Frommen. Ebenso wäre aber von der Art zu reden, wie die Menschen den geschichtlichen Jesus als ihren Heiland erleben. Auch hier gibt es die beiden Möglichkeiten: Jesus ist ein Mensch wie wir, unser Bruder; und er ist ein Wesen aus einer anderen Welt, unser Herr und König. Wer sich ernstlich einen Christen nennt, wird beide Erfahrungen machen. Sie sind schon den Zeitgenossen Jesu geläufig. Sie wandern mit Jesus denselben Weg und sitzen mit ihm an derselben Tafel. „Freunde“ werden sie von ihm genannt⁸. Aber wie seltsam klingt der Bericht über seinen letzten Zug nach Jerusalem: „Jesus ging ihnen voran; es überwältigte sie; die aber nachfolgten, taten es in Furcht“⁹. Deutlich formuliert sind diese beiden Erlebnisse zuerst

1 1. Kor. 13₂; vgl. Mt. 7₂ f.

2 1. Kor. 8₁ ff. 13₁₂ 14₂₈; Gal. 4₉. Vgl. Jo. 10₁₅.

3 1. Kor. 3₁₆; vgl. 6₁₉.

4 2. Kor. 12₂ ff.

5 Vgl. oben S. 2 Anm. 1.

6 Vgl. meine Zusammenstellungen: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 2. Aufl. 1925 S. 97 Anm. 1; S. 98 Anm. 1.

7 Vgl. gleich den Anfang seiner „Bibel in Bildern“.

9 Mk. 10₃₂.

8 Lk. 12₄; vgl. Jo. 15₁₄ f.

bei Paulus¹. Er nennt Jesus den Herrn, stellt ihn also auf die Seite Gottes. Aber er kann auch sagen: „Die Gott zuvor versehen, die hat er auch vorausbestimmt zur Eingestaltung in seines Sohnes Bild, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei“². Dieser Tatbestand setzt sich durch die ganze Kirchengeschichte fort. Oft tritt sogar Jesumystik an Stelle der Gottesmystik.

Auch in diesem Falle liegt eine Entwicklung vor: im Laufe der Jahrhunderte, bei dem Siegeszuge des Christentums durch viele Länder, werden verschiedene Stimmungen abwechselnd bevorzugt. Hier brachte die Dogmengeschichte wertvolle Bausteine heran. Aber es harren noch reiche Schätze der Hebung; besonders auf dem Gebiete der Volksfrömmigkeit. Die christliche Kunst verspricht gerade dabei einen unendlichen Ertrag³. Es wäre vor allem wichtig, die Beziehungen zwischen Gotteserlebnis und Jesuserlebnis aufzuhellen. Sehe ich recht, so sind sie nicht immer gleichartig. Man kann Gottes Ferne betonen und einen gewissen Erfass in der Menschennähe Jesu finden (ich denke an den Grafen Zinzendorf). Es ist aber auch möglich, sich beide gleich fern und gleich nahe zu denken. Die Kernfragen des Christentums und wichtige Unterschiede seiner einzelnen Formen scheinen hier gegeben.

So hat unsere Fragestellung besonderen Wert, wenn man das Wesen der Frömmigkeit erfassen will. Sie wirft aber, wenn ich recht sehe, auch auf ein Grundproblem der Geschichte helles Licht: wie konnte das Christentum in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die anderen Religionen der alten Welt überwinden und sich an ihre Stelle setzen? Die Antwort auf diese Frage kann selbstverständlich nicht von der Geschichte der Politik, sondern nur von der vergleichenden Religionsgeschichte gefunden werden. So sollte die Frage von Rechtswegen das Kernstück der neutestamentlichen Wissenschaft und der Wissenschaft von der Geschichte der alten Kirche bilden. Aber sie wurde, wenigstens von Theologen, bislang wenig behandelt. Karl Holl nahm sie, wohl als erster, in Angriff⁴. Er kennzeichnete das Besondere des Christentums mit folgenden Worten: „Gesiegt kann das Christentum nur haben durch etwas, was diese Religion schlechthin unterschied, und zwar als Religion unterschied; durch etwas ganz Besonderes, was auch dem Übernommenen sein eigentümliches Gepräge gab. Was war dieses Besondere? Ich knüpfe an das Allerbekannteste und Unzweifelhafteste, an den Zug in der Predigt Jesu, der seinen Volksgenossen am stärksten auffiel und der in der Tat das größte Befremden erregen mußte. Jesus heißt bei seinen Gegnern ‚der Zöllner und Sünder Gefelle‘. Und er bekennt sich selbst unumwunden zu dieser Haltung. Es ist sein Auftrag, gerade das Verlorene zu suchen. Er spricht mit deutlichem Spott von den Gerechten, die zur Buße zu rufen er nicht gekommen ist; er erzählt ein Gleichnis, wonach Gott zu dem Gebet des Zöllners Ja sagt, während der aufrichtig dankende Pharisäer leer ausgeht; er schleudert sogar den Pharisäern das Wort ins Gesicht, daß Zöllner und Huren vor ihnen ins Himmelreich eingehen werden. Was dies bedeutet, erkennt man sofort, wenn man sich den Gottesbegriff vergegenwärtigt, den Jesus damit aufstellt“. Dann versuchte ich selbst zu zeigen (noch ohne Holls Ausführungen zu kennen), daß man die gesamte Religionsgeschichte der hellenistisch-römischen Zeit kennen und in Betracht ziehen müsse, um den Sieg des Christentums zu begreifen; dann aber sei das Problem verwickelt, und man könne nicht alles mit

1 Die schärfste Nebeneinanderstellung: Rö. 13 f.

2 Rö. 8₂₉.

3 S. oben S. 2 Anm. 1.

4 Zuletzt in dem Aufsätze: Urchristentum und Religionsgeschichte (Die Antike I 1925 S. 161 ff.; angeführt S. 166).

einem Saße umfassen; einzelne wichtige Umstände zur Lösung glaubte ich beibringen zu können¹. Endlich äußerte sich Gerhard Kittel zum Tatbestande (ohne zu meinen Ausführungen Stellung zu nehmen)². Er folgt Karl Holl, wenn er ausführt: das Christentum „ist die Religion des Sünders. Der Sünder steht vor Gott, und Gott will den Sünder. Nicht: der Mensch soll sich besinnen oder anstrengen, wie er die Sünde überwindet, oder wie er die Sünde gut macht. Sondern, weil er Sünder ist, und als Sünder, und nur als Sünder soll er zu Gott kommen. Das ist das schlechthin Unerhörte an dieser Religion“.

Ich kann mich mit der von Holl und Kittel vorgeschlagenen Lösung (die natürlich dem Christentume für sich durchaus gerecht wird) nicht befreunden. Sie ist in jedem Falle unvollständig. Aber auch als eine Teillösung bewährt sie sich nicht vor der Religionsgeschichte. Eine Binsenwahrheit, die doch ausgesprochen werden muß: das Christentum predigt nicht unbedingt einen gnädigen Gott: der Bußfertige wird in Gnaden angenommen. Und den anderen Religionen ist die Vorstellung von einem gnädigen Gotte nicht immer fremd. Sie trifft im palästinischen Judentume zurück, findet sich aber vor allem in den Mysterien mit ihren Erlösergottheiten. Dionysos (und wie verbreitet ist dieser Gott!) ergreift mit seinem Geiste wahllos, wen er will. Und in den Mysterien von Samothrake, die sich eines Namens erfreuen, verlangt man von dem Einzuweihenden ein Sündenbekenntnis: natürlich, um ihn der Sündenvergebung zu versichern. Eine lehrreiche Anekdote geht unter dem Namen Plutarchs. Als Antalkidas in Samothrake geweiht wurde, fragte ihn der Priester, was er an Schlimmem in seinem Leben getan hätte. Der Grieche lehnt die Frage allerdings ab: „Wenn ich etwas derartiges getan habe, werden es die Götter selbst wissen“. (Ähnliches wird von Lysandros berichtet)³. Aber die Ablehnung macht nur umso deutlicher, daß diese Mysterien grundsätzlich ein Sündenbekenntnis fordern; demgemäß vermitteln sie Sündenvergebung. Und was die anderen Mysterien betrifft, so drängt sich dem behutsamen Forscher die Frage auf: wissen wir genug von ihnen, um für sie das Vorkommen einer ähnlichen Sündenvergebung leugnen zu können? Wird nicht in allen Mysterien ein gnädiger Gott gepredigt? In den Isismysterien gibt es jedenfalls eine Bußdisziplin, in der selbst Abfall Erlaß findet⁴.

Als eine Teillösung (und zwar als eine solche, die einen wichtigen Teil des Tatbestandes trifft) möchte ich vielmehr die folgende Erwägung ansehen. Das Christentum besitzt einen in seiner Doppelseitigkeit vollkommenen Gottesbegriff: Gott ist ihm über alles groß und zugleich gnädig allenthalben gegenwärtig. So befriedigt das Christentum alle Bedürfnisse der echten Frömmigkeit. Wohl haben die anderen, mit dem Christentum sich ausbreitenden Religionen diese Doppelseitigkeit zum guten Teile auch. Aber nur das Christentum besitzt sie von seinem Ursprunge her und verleiht den Ton in einigermassen gleichmäßiger Weise. Beispiels halber sind Sarapis und Isis in ihrer Heimat vorzugsweise herbe Gestalten: erst unter Griechen und

1 Der Sieg des Christentums über die antiken Religionen, in Otto Harrassowitz' *Ephemerides Orientales* No. 27 (September 1925).

2 Gerhard Kittel, *Die Lebenskräfte der ersten christlichen Gemeinden* (Lebendige Kirche, 3. Heft) 1926 (ich führe S. 20 an).

3 *Apophthegmata Laconica* 217 CD (Antalkidas 1) 229 D (Lysandros 10)); Franz Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike* 1913 S. 70 ff. 118 f.

4 Über die Bußdisziplin der Isisreligion (die vielleicht für die christliche vorbildlich war) hoffe ich demnächst an anderer Stelle genauer zu handeln. — Zugugeben ist, daß das Urchristentum einen verfeinerten Sündenbegriff besitzt, nämlich einen rein sittlichen: in den übrigen Religionen steckt in dem Begriffe Sünde allerlei kultisch-Rituell mit darin.

auf griechischem Kulturboden treten die väterlichen und mütterlichen Züge (im sittlichen Sinne) stärker hervor. Auf diese Weise, auf dem Wege nachträglicher Umwandlung und Anpassung, kommt nicht leicht etwas Ganzes und Harmonisches heraus. Das Christentum besitzt das Rechte schon in seiner ersten Predigt und in seinen ältesten Urkunden. Es braucht Kraft und Zeit nicht auf eine mühsame, künstliche Umstellung zu wenden und kann sich deshalb freier und wirkungsvoller betätigen¹.

Damit hängt noch ein Weiteres zusammen. Wie wir sahen, besitzt das Christentum in seinem Gottesbegriffe die Möglichkeit, Frömmigkeit und Sittlichkeit ebenso einfach wie glücklich, ebenso innerlich wie wirksam, zu verbinden: so, daß kräftige sittliche Antriebe sich für jeden Frommen unmittelbar aus seinem Glauben ergeben. Das ist von ganz besonderer Wichtigkeit: hier erweist sich, daß die christliche Frömmigkeit für das Leben brauchbar ist.

1 Vgl. meine Bemerkungen in Harrassowitz' *Ephemerides Orientales* No. 27 S. 8 ff.

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt gab heraus das Werk:

Jesus der Christus sein Leben und seine Lehre

von

Arthur C. Headlam

übersezt von

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt

Gr. 8° — 244 S.

Preis: Geheftet *RM* 7.50, Halbleinen *RM* 9.—,

Ganzleinen *RM* 10.—

Ungekürzte Volksausgabe geheftet *RM* 4.80

Zwei Mauern versperren dem modernen Menschen den Zugang zu Jesus: Die mißverständene Bibelkritik und das Nicht-Verstehen der biblischen Sprache. Hier weist Headlam den Weg. Ihm wird die Kritik zum Neu-Aufbau, er stellt aufs Neue die Gestalt Jesu Christi lebendig und klar, herausgehoben aus der zeitgeschichtlichen Umwelt, uns Menschen von heute vor Augen und Seele. „Möge das Buch des Bischofs von Gloucester vor allem als Ganzes wirken: mit seiner Offenheit für die Fragen der Wissenschaft, seiner Rücksichtnahme auf die Belange der Gegenwart, seiner starken Begeisterung für das Evangelium“. (Leipoldt)



Eduard Pfeiffer / Verlag / Leipzig

Die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung

Schreibt unterm 13. August 1926 über Headlam: „Der Bischof von Gloucester, den man als einen Führer der heutigen Oxfordbewegung ansehen kann, ist einer der bekanntesten englischen Theologen. Es gibt kaum einen Teil der Welt, den er nicht kennt, und er ist eine starke und geschlossene Persönlichkeit. Als Mitglied der Oxforder Colleges, in denen die Oxfordbewegung ihren Anfang nahm und die bis heute in der alten Tradition verharren, vertrat er sachlich und ohne allen Fanatismus die High Church mit der Sicherheit,

die man so oft an höheren englischen Geistlichen beobachten kann. Praktisch zeigte sich seine Einstellung darin, daß er jeden Morgen und Abend in seiner äußerst stilvollen Palastkapelle mit seinem theologischen Mitarbeiter das vollständige Morning- bezw. Eveningprayer vor seiner Dienerschaft zelebrierte“.

Das öffentliche Urteil

Bücherbericht der Pastoralblätter

März 1927: Wir müssen Professor Leipoldt dafür dankbar sein, daß er sich der großen Mühe unterzogen hat, das Buch des Bischofs von Gloucester, Headlam, ins Deutsche zu übersetzen; niemand wird es ohne Befriedigung aus der Hand legen. Nach einer umfassenden Einleitung über die Stellung der Kritik unserer Frage gibt der Verfasser in acht Kapiteln eine Übersicht über das Leben und die Lehre Jesu Christi mit Ausschluß der Leidensgeschichte, wozu noch eine Anlage über die Zeitrechnung der Evangelien kommt. Was das Buch wertvoll macht, ist nicht zuletzt die weitgehende Einordnung des Lebens Jesu in die Geschichte und Kultur seiner Zeit, wodurch die Darstellung an Plastik sehr gewinnt. In der Kritik ist der Verfasser maßvoll, ohne doch unkritisch zu sein (man ist fast versucht, von der geradezu erfrischend wirkenden Anwendung des „gesunden Menschenverstandes“ zu reden); sein Ton ist bei aller Wissenschaftlichkeit — das Buch ist aus akademischen Vorlesungen entstanden — warm und zu Herzen gehend. Natürlich verleugnet Headlam in der Art, wie er Jesus zeichnet, den Engländer nicht; er ist es sogar mehr, als man es nach Leipoldts Nachwort annehmen könnte. Aber der Eindruck, den das Buch macht, hat nicht zuletzt hier seinen Grund; es kann dem Leser an ihm wohl klar werden, daß nicht nur die deutsche, sondern auch die englische Art, Jesus zu verstehen, im Kreise des evangelischen Christentums der Welt seine Bedeutung hat, was heute so gern vergessen wird. Es sollte in recht viele Studierstuben Eingang finden und ernsthaft durchdracht werden.

Evangelische Stimmen

Geheimrat Professor D. Philipp Bachmann, Erlangen, im „Evangelischen Schulblatt“: Headlam „fesselt den Leser durch Schlichtheit und Leblichkeit der Darstellung. Er gibt dem Leser einen Einblick in die Fragen der Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung ohne sich in Einzelheiten zu verlieren. Nüchtern und besonnen legt er seine Ergebnisse fest. . . . Das Ganze ist als ein Werk vorsichtiger und gründlicher Arbeit wohl zu empfehlen“.

Generalsuperintendent Professor D. Martin Schian, Breslau, in der „Literarischen Wochenschrift“: „Headlam hat diese an der Universität Oxford und im Kings College in London gehaltenen Vorlesungen mit Ergänzungen zu diesem Buche gestaltet. Es gibt in einer für Gebildete verständlichen, von gelehrtem Beiwerk freien Darstellung eine klare Übersicht über Quellen, Entstehung und historischen Wert der Evangelien, Leben und Lehre Jesu. Überall ist die Zeitgeschichte stark herangezogen. . . . Er macht mit der geschichtlichen Forschung Ernst, gelangt dabei aber zu konservativen Ergebnissen. . . .“

Katholische Stimmen

„Die Seelsorge“, Monatsschrift für Theologie, praktische Seelsorge und Religionsunterricht: „. . . Ein wertvolles, apologetisches Werk“.

„Kottenburger Monatschrift für praktische Theologie“: „Das Werk des anglikanischen Bischofs von Gloucester ist ausgezeichnet durch einen tiefen Ernst, mit dem er die Probleme behandelt, durch umfassende Gelehrsamkeit, mit der er die einzelnen Fragen angreift und durch den warmen Ton, mit dem er auch solche zu fesseln weiß, die das Leben Jesu nur zu erbaulichen Zwecken lesen“.

Staatliche Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig
 Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte
 (Neutestamentliche Abteilung)

ΑΓΓΕΛΟΣ

Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde

Herausgegeben von

Johannes Leipoldt

- I. Band: 178 S. 4°. Mit 14 Abbildungen im Text, 3 Kunstdrucktafeln
 und 10 Abbildungen auf 5 Lichtdrucktafeln
- II. Band: 166 S. 4°. Mit 12 Abbildungen auf 9 Tafeln und im Text,
 1 Lichtdrucktafel und 1 Wiedergabe des Traktates über die
 Proselyten im Urtext nach Hs. Cod. Mon. Hebr. 95 f. 571a

Der Preis jedes Bandes beträgt trotz des reichen Inhaltes
 — nur 15 *ℛℳ* broschiert, 20 *ℛℳ* gebunden —



Verlag von Eduard Pfeiffer / Leipzig

Angelos-Beihefte

Herausgegeben von Dr. Gottfried Polster

Heft 1:

Golgotha

Von

Lic. Dr. Joachim Jeremias

Dozent am Herderinstitut in Riga

Privatdozent an der Universität Leipzig

Die Titelvignette wurde von Lore Ritzing geschnitten

6 Bogen 4° und 2 Abbildungen

Preis: Steif broschiert *RM* 5.—, in vornehmem Ganzleinenband *RM* 6.80

Auf dem Umwege über das Späsjudentum und die neutestamentliche Literatur schärft uns der Verfasser die Augen für die Bedeutung, die die heilige Stätte Golgotha für die erste Christenheit besaß.

„Der Felsen Golgotha ist höchster Punkt und Zentrum der Erde — und zugleich Eingang in die Unterwelt. Der heilige Felsen des Tempelplatzes hat seine Würde als kosmischer Felsen an das christliche Heiligtum abtreten müssen; denn für den Glauben der Christenheit ist das jüdische Zentralheiligtum von Gott verlassen und durch Golgotha ersetzt worden. Golgotha — der heilige Felsen auf dem Gipfel des Welkenberges.“

So schließt der Verfasser das Werk.

Und von dieser neuen Erkenntnis des heiligen Felsen Golgotha fällt nun ein ganz neues, bisher ungeahntes Licht auf einen anderen heiligen „Felsen“: Den Apostelfürsten Petrus! „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde.“ Diese Worte im Riesenrund der Papst-Kathedrale stehen heute, in der Zeit eines neu erwachten Konfessionalismus, wieder im Brennpunkt der Diskussion. Einem Karl Adam gegenüber, der von neuem hier die Errichtung der sich forterbenden Papstgewalt durch Jesus erblickt, steht ein Karl Heim, der in Petrus den Fundamentstein der Gemeinde in nicht wiederkehrender, unvererbbarer Einzigkeit gelegt sieht.

Diese Einzigkeit wird aber nun erst von Jeremias durch die Erkenntnis der einheitlichen Symbolsprache der Bibel wirklich sicher gestellt. Indem zugleich auch er, wie vorher Harnack, übersetzt: „Die Pforten der Hölle sollen Dich“, nämlich Petrus, „nicht überwinden“, aber nunmehr symbolsprachlich erklärt, wird die ganze Stelle Matth. 16, 17—19 vom Verfasser erstmalig richtig gedeutet: Wie Golgotha, so ist auch Petrus der kosmische Fels, der den Zugang zur Oberwelt vermittelt, und den die Pforten der Hölle nicht überwinden sollen: Die Forschung über Petrus gewinnt dadurch einen ganz neuen Ausgangspunkt. Katholische und protestantische Theologie müssen in gleicher Weise umlernen.



Pflügen- und Säen, ägyptische Darstellung, Altes Reich

Angelos = Lehrbücher

Band 1:

Benzinger
Hebräische Archäologie432 Seiten 4^o mit

431 Abbildungen

Preis etwa 20 RM



Ein Pfarrer schreibt:

„Die Theologen werden Ihnen dankbar sein dafür, daß Sie dieses lange vergriffene „Bilderbuch zur Bibel“ wieder zugänglich machen wollen. Ist doch der Verfasser, der das Heilige Land aus eigener Anschauung kennt, ein zuverlässiger Führer in allen Fragen, und das Material, das er zum Teil nach eigenen Photos bietet, ein hervorragendes Anschauungsmittel für den Unterricht in Schule und Kirche. Besonders begrüße ich, daß die neue Auflage die neuesten Ausgrabungen in Wort und Bild berücksichtigt und damit wertvolle Ergebnisse zusammenträgt, die sonst in schwer zugänglichen und für Pfarrer und und Studierende unerschwinglichen Publikationen verstreut sind.“

Erschienen soeben!

BT
215
L4

Leipoldt, Johannes, 1880-

... Das gotteserlebnis Jesu im lichte der vergleichenden religionsgeschichte. Leipzig, E. Pfeiffer, 1927.

3 p l. 38 p. 3 pl. on 2 l. 25cm. (Added t.p.: "Angelos. Archiv für neutestamentliche zeitgeschichte und kulturkunde. Beihefte ... hft. 2)

I. Jesus Christ--Person and offices I. Title.

II. Series: Angelos. Beihefte, Heft 2.

CCSC/mmb

336530

